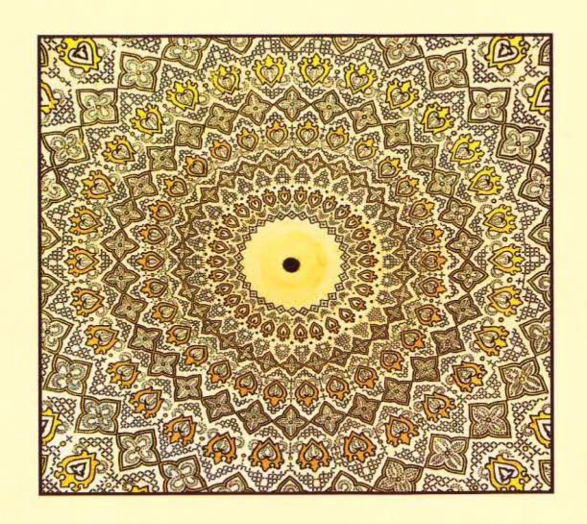
من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث

النشأة المستأنفة



جورج طرابيشي





مِن إسلامِ القرآنِ إلى إسلامِ الحديث

النشأة المستأنفة

تصميم الغلاف: ماريا شعيب
خطوط العناوين: علي عاصي

جورج طرابيشي

من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث

النشأة المستأنفة



بيروت - لندن



الطبعة الأولى ٢٠١٠

ISBN 978-185516-643-1

دار الساقي
بناية النور، شارع العويني، فردان، ص.ب. ١١٣ / ٥٣٤٢ بيروت، لبنان
الرمز البريدي ٢٠٣٣-٦١١٤
هاتف: ٨٦٦٤٤٢ ١ ٩٦١ - فاكس: ٨٦٦٤٤٣ ١ ٩٦١

e-mail: info@daralsaqi.com

رابطة العقلانيين العرب

e-mail: arabrationalists@yahoo.fr

المحتويات

الفصل الأول

الله والرسول: الشارِع والمشرَّع له

«اعلمْ أنَّ الإسلامَ هو السنَّة والسنَّة هي الإسلام، ولا يقوم أحدُهما إلا بالآخر».

الإمام أبو الحسن البربهاري - **كتاب شرح السنَّة**

«السنَّةُ جاءت قاضيةً على الكتاب ولم يجئ الكتابُ قاضياً على السنَّة»

الإمام الأوزاعي - **مفتاح الجنة في الاعتصام بالسُنَّة**، للسيوطي

«رأى رجلٌ يزيدَ بن هارون (المحدِّث) بعد موته في المنام، فقال له: ما فعلَ ربُّك بكَ؟ قال: أباحني الجنة. قال: بالقرآن؟ قال: لا، قال: فبماذا؟ قال: بالحديث».

الخطيب البغدادي - **شرف أصحاب الحديث**

القرآن خطاب قبل أن يكون نصَّاً. وكما في كل خطاب، هناك مخاطِب ومخاطَب. وإذا كان الله هو الذي ينفرد باحتلال موقع اسم **الفاعل** في الخطاب القرآني، فإن موقع اسم **المفعول** يعود حصراً إلى الرسول. وحتى عندما يتوجه هذا الخطاب إلى عامة الناس، لا إلى الرسول حصراً، فإنما يتوجه إليهم عن طريق الذات الإلهية وبلسان حالها. فالله هو **القائل** دوماً، والرسول هو **المأمور بالقول**. وكلمة «قُل» الموجهة من الله إلى رسوله تتكرر في القرآن ٣١١ مرة. وفي إحدى عشرة آية يؤكد القائل ويعيد التوكيد بأنه ما على المأمور بالقول إلا البلاغ المبين. بل إن صيغة «ما على الرسول إلا البلاغ المبين» تتكرر حرفياً في ثلاث آيات. وهذه الوظيفة الإبلاغية الحصرية، الموكلة إلى الرسول، تندرج أصلاً في سياق تقليد نبوي سابق يتمثل بنوح وهود ولوط وشعيب وجملة **الرسل** الذين يميِّزهم الخطاب القرآني بعض التمييز عن **الأنبياء** بقدر ما يحصر وظيفتهم في الإبلاغ: ﴿فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلا الْبَلاغُ الْمُبِينُ﴾ (النحل: ٣٥).

ولعل مثل هذا التمييز يسري مفعوله على الرسول نفسه. فبقدر ما يميز الخطاب القرآني بين النبي والرسول، وبقدر ما يجعل نصاب الأول **المعجزة** ونصاب الثاني **الرسالة**، فإنه يسمِّي محمداً في عشرات الآيات «رسول الله»، ولا يسمِّيه في آية واحدة

«نبي الله»[1]. وهذا التمييز حاسم الدلالة في تحديد العلاقة التشريعية بين الله ورسوله. فالله هو **الشارع**، والرسول هو **المشرَّع له**. وهذا الحصر للرسول، من وجهة النظر التشريعية، في موقع المفعولية دون الفاعلية يمكن استقراؤه في العشرات من الآيات القرآنية. ولعلنا نستطيع أن نستبقَ من الآن نتائج هذا الاستقراء بالإحالة إلى الآية ١٢٨ من سورة آل عمران، والتي تخاطب الرسول مباشرة: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ﴾[2].

والواقع أن جدلية المخاطِب والمخاطَب في الخطاب القرآني هي جدلية من طرف واحد، الآمر فيها مطلق الحرية والمأمور مطلق العبودية، من دون أي هامش للمناورة. فالرسول هو **عبد الله** بملء معنى الكلمة. فليس له شيء، **ولسيده** كل شيء. وفي كل مرة يُبدي تردداً أو تلكؤاً أو تخوفاً في أداء وظيفته في «البلاغ المبين»، وفي كل مرة يتهيأ له أن له حقاً في التصرف من تلقاء ذاته، وكم بالأولى وفق هواه، يتحول الخطاب القرآني إلى خطاب تأنيب وتقريع، بل إلى خطاب تهديد ووعيد، أو - على حد تعبير الطبري في معرض تفسير الآية ٢٣ من سورة الكهف - خطاب «تأديب للرسول». ومع ذلك، فإن الرسول، في هذا التنازل التام عن سؤدد الذاتية، وفي هذا الانئسار المطلق لطوق العبودية، رابح لا خاسر. فمصداقيته كرسول رهن بذلك. فلأنه ﴿مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾، فقد ضمِنَ لنفسه نصاب الرسولية، وربح رهانه كنبي بشر لم يؤت ما أوتيه سواه من الأنبياء من برهان المعجزة، خلا القرآن نفسه من حيث هو «كلام الله»، أو بعبارة أكثر مطابقة للنص القرآني نفسه: «وحي من الله»[3].

---

(١) ولعل هذا ما يفسر أن الرسول كان، خلافاً لسائر الأنبياء، نبياً بلا معجزة. انظر كتابنا: **المعجزة أو سبات العقل في الإسلام**، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨.

(٢) هذا بطبيعة الحال إذا أبحنا لأنفسنا أن نزيح منطوق هذه الآية من سياق الخصوص إلى العموم نظير ما يفعل بلا تحرّج جمهور الأصوليين، وعلى رأسهم الشافعي نفسه كما سنرى.

(٣) «كلام الله» أو «وحي من الله»: هذه إشكالية خطيرة من إشكاليات اللاهوت الإسلامي بقيت أسيرة اللامفكّر به، مع أن القرآن نفسه ساقها إلى مجال الممكن التفكير به بقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ الله إلا وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾ (الشورى: ٦٤٧).

ولنشرع الآن – مع القارئ – برحلتنا الاستقرائية مع الآيات القرآنية التي تؤكد ما ذهبنا إليه من أن الرسول **مكفوف اليد من الناحية التشريعية**، فضلاً عن أنه معطَّل عن الإرادة الذاتية، منهيٌّ عن المبادرة، ومطالَب بالخضوع التام من حيث هو مرسَل للمشيئة الإلهية المرسِلة، وهذا تحت طائلة العقاب. وسوف نتَّبع في هذا الاستقراء ترتيب الآيات حسب موضوعها، لا حسب تاريخ نزولها أو حسب ورودها في المصحف العثماني؛ وسوف نعتمد في قراءتها من المنظور الذي حددناه لنفسنا على المصادر الرئيسية المكرَّسة في التراث الإسلامي، ولا سيما **تفسير** الطبري وسيرة ابن هشام و**طبقات** ابن سعد و**أسباب نزول** الواحدي.

أ. آيات تقصر وظيفة الرسول على تبليغ الرسالة وتؤنبه وتتوعده بقطع الوحي عنه وبمضاعفة عذابه في الدنيا والآخرة إن هو كتم شيئاً من القرآن أو زاد فيه أو بدَّل أو تقوَّل من عنده:

- ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ (المائدة: ٦٧).
- ﴿قُلْ إِنِ افْتَرَيْتُهُ فَلا تَمْلِكُونَ لي مِنَ اللهِ شَيْئاً﴾ (الأحقاف: ٨).
- ﴿وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلاً﴾ (الإسراء: ٨٦).
- ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الأَقَاوِيلِ * لأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ (الحاقة: ٤٤-٤٦).
- ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذاً لاتَّخَذُوكَ خَلِيلاً * وَلَوْلا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً * إِذاً لأذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيراً﴾ (الإسراء: ٧٣-٧٥).

في «تأويل»[٤] الآية الأولى (المائدة: ٦٧) التي تطالب الرسول بـ «التبليغ» بلا قيد ولا شرط وبلا خوف من العواقب يقول الطبري: «هذا أمر من الله تعالى ذكره لنبيِّه

(٤) نضع كلمة «تأويل» هنا بين مزدوجين للتنويه بأن هذه الكلمة لم تكن حتى عصر الطبري (مطلع القرن الرابع) – الذي=

محمد (ص) بإبلاغ اليهود والنصارى من أهل الكتابين... وألا يشعر في نفسه حذراً منهم أن يصيبه مكروه... ولا جزعاً من كثرة عددهم وقلة عدد من معه».

ويروي عن مجاهد أنه قال: «لما نزلت: بلِّغ ما أُنزل إليك من ربك، قال إنما أنا واحد كيف أصنع تجتمع عليَّ الناس، فنزلت: وإن لم تفعل فما بلَّغت رسالته». ويختم بإيراد حديث لعائشة: «من حدَّثك أن رسول الله (ص) كتم شيئاً من الوحي فقد كذب»، وفي رواية أخرى: «وأعظم الفرية على الله»[٥].

وفي تأويل الآية الثانية (الأحقاف: ٤٦) التي تنفي الافتراء عن الرسول في مصدر القرآن الذي قال المشركون إنه من عنده وليس من عند الله، يقول الطبري: «ويقول تعالى ذكره: قل لهم يا محمد إن افتريته وتخرَّصته على الله كذباً فلا تغنون عني من الله إن عاقبني على افترائي إياه وتخرُّصي عليه شيئاً ولا تقدرون أن تدفعوا عني سوءاً إن أصابني به»[٦].

وإذا كان الطبري لا يتوقف مطولاً عند تهديد الله لرسوله بقطع الوحي عنه وبقطع نياط قلبه في الآيتين الثالثة (الإسراء: ٨٦) والرابعة (المعراج: ٨)، فإنه يفيض في التعليق على الآيات الثلاث من سورة الإسراء التي تتوعد الرسول بمضاعفة عذابه في الحياة والممات إن ساير المشركين فيما حاولوه من افتتانه عن وحي الله إلى غيره مما يتواءم ومعتقدهم. وفي ذلك يقول: «اختلف أهل التأويل في الفتنة التي كاد المشركون أن يفتنوا رسول الله (ص) عن الذي أوحى إليه الله إلى غيره، فقال بعضهم: ذلك الإلمام بالآلهة، لأن المشركين دعوه إلى ذلك، فهمَّ به رسول الله. ذِكْرُ من قال ذلك

=يستعملها آلاف المرات - قد اكتسبت بعد المعنى الباطني الذي سيصير لها لاحقاً كبديل شيعي عن كلمة «تفسير» السنِّية. ولعل ذلك ما يفسر أن الناشر الأول لتفسير الطبري، ونقصد مطبعة بولاق الأميرية (١٣٢٣هـ)، آثر أن يحوِّر عنوانه إلى **جامع البيان في تفسير القرآن**.

(٥) محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت ٢٠٠٠، ج١٠، ص٤٧١.

(٦) نفسه، ج٢٢، ص٩٧.

قال: كان رسول الله (ص) يستلم الحجر الأسود، فمنعته قريش وقالوا لا ندعه حتى يلمَّ بآلهتنا. فحدَّث نفسه وقال: ما عليَّ أن ألمَّ بها بعد أن يَدَعوني أستلم الحجر، والله يعلم أني لها كاره. فأبى الله فأنزل: ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ﴾. ويضيف الطبري في رواية أخرى عن قتادة - وهي رواية يستعيدها بحرفها الواحدي في «**أسباب النزول**» - أن «قريشاً خلوا برسول الله (ص) ذات ليلة إلى الصبح يكلمونه ويفخِّمونه ويسوِّدونه ويقاربونه... فهمَّ أن يقارفهم في بعض ما يريدون، ثم عصمه الله، فذلك قوله: «لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً». ويضيف في رواية ثالثة عن ابن عباس - وهي رواية يستعيدها أيضاً الواحدي - أن «ثقيفاً كانوا قالوا للنبي (ص): يا رسول الله أجِّلنا سنة حتى يُهدى إلى آلهتنا، فإذا قبضنا الذي يُهدى لآلهتنا أخذناه ثم أسلمنا وكسرنا الآلهة، فهمَّ رسول الله (ص) أن يعطيهم وأن يؤجلهم، فقال الله: «ولولا أن ثبَّتناك لقد كدت تركن إليهم»[7]. ويحكي الواحدي رواية أخرى عن ابن عباس مفادها أن آية ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ﴾ نزلت في وفد ثقيف أتوا رسول الله (ص) فسألوا شططاً وقالوا: متِّعنا باللات سنة وحرِّم وادينا كما حرَّمت مكة شجرها وطيرها ووحشها... فإن كرهت ما نقول وخشيت أن تقول العرب: أعطيتهم ما لم تعطنا، فقل: الله أمرني بذلك... وقد همَّ رسول الله (ص) أن يعطيهم ذلك، فأنزل الله تعالى هذه الآية»[8].

(٧) الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج١٧، ص٥٠٨.

(٨) أبو الحسن الواحدي النيسابوري، **أسباب النزول** وبهامشه «**الناسخ والمنسوخ**» للشيخ هبة الله بن سلامة، طبعة عالم الكتب المصورة، بيروت، بلا تاريخ، ص٢١٨. وجدير بالذكر أن نظام الدين القمي النيسابوري يقدم في **تفسير غرائب القرآن** رواية أخرى عن رواية ابن عباس هذه فيقول: «إن وفد ثقيف قالوا للنبي (ص): لا ندخل في أمرك حتى تعطينا خصالاً نفتخر بها على العرب: لا نُعشَّر، أي لا تؤخذ عشور أموالنا، ولا نحشر ولا نجبي في صلاتنا، أي لا نسجد، وكل ربا لنا فهو لنا، وكل ربا علينا فهو موضوع، وأن تُمتِّعنا باللات سنة ولا نكسرها بأيدينا عند رأس الحول... فإذا سألتك العرب: لم فعلت ذلك؟ فقل إن الله أمرني به. وجاؤوا بكتابهم فكتب: باسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمد رسول الله لثقيف لا يعشَّرون ولا يحشرون، فقالوا: ولا يجبون، فسكت رسول الله. ثم قالوا للكاتب: اكتب ولا يجبون، والكاتب ينظر إلى رسول الله... فأنزل الله هذه الآية: ﴿لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً﴾، أي ركوناً قليلاً. قال ابن عباس: يريد حيث سكت عن جوابهم. قال قتادة: لما نزلت هذه الآية قال النبي (ص): «اللهم لا تكلني إلى نفسي طرفة عين» (**تفسير غرائب القرآن** للقمي النيسابوري. بهامش **جامع البيان في تفسير القرآن**، ج١٥، ص٦٩-٧١).

ب. آيات تحذر الرسول من استباق القرآن أو استعجال الوحي أو مجرد التمني فيه:

- ﴿وَلا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾ (طه: ١١٤).
- ﴿وَلا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَداً * إِلا أَنْ يَشَاءَ الله﴾ (الكهف: ٢٣-٢٤).
- ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلا نَبِيٍّ إِلا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾ (الحج: ٥٢).

في تأويل الآية الأولى (طه: ١١٤) يقول الطبري: «ولا تعجل يا محمد بالقرآن فتقرئه أصحابك أو تقرأه عليهم من قبل أن يوحى إليك بيان معانيه، فعوتب على إكتابه وإملائه ما كان الله ينزله عليه من كتابه مَنْ كان يُكْتِبه ذلك من قبل أن يبين له معانيه. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل... قال قتادة: ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه، أي بيانه»[٩].

وواضح أن هذا التأويل لا يخلو من تمحل. أولاً لأن كتب السيرة وعلوم القرآن تُجمع على أن الرسول كان ينطق بما يوحى إليه حالما يفيق من غشيانه وبدون أن ينتظر «بيان معاني» ما أوحي إليه، وثانياً لأن «الوحي» خلافاً لتأويل قتادة، لا يرادفه لغوياً «البيان»، وإلا لكفَّت العربية عن أن تكون هي العربية. والواقع أن هناك تعليلاً آخر لسبب نزول الآية أكثر منطقية وواقعية معاً. فقد روى عبد الله بن وهب (١٢٥-١٩٧هـ) في تفسيره: «**الجامع علوم القرآن**» - وهو من أقدم التفاسير التي وصلتنا - عن جرير ابن حازم أنه قال: «سمعت الحسن البصري قال: أتت امرأة إلى رسول الله فقالت: إن زوجي لطم وجهي، قال: بينكم القصاص، فأنزل الله: ﴿وَلا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾. قال: فأمسك رسول الله حتى أنزلت الآية التي في سورة النساء: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ الله بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾[١٠].

(٩) جامع البيان في تفسير القرآن، ج١٨، ص٣٨٢.

(١٠) عبد الله بن وهب المصري، **الجامع تفسير القرآن**، تحقيق ميكلوش موراني، جامعة بون، دار الغرب الإسلامي، بيروت ٢٠٠٣، ج٢، ص٤١-٤٢.

والحال أن هذه المرأة، التي لم يسمِّها الحسن البصري، والتي نزلت بشأنها آيتان متتاليتان من القرآن[١١]، معروفة. فهي حبيبة بنت زيد (بن أبي هريرة؟)، وزوجة سعد ابن الربيع الذي كان من النقباء الاثني عشر. وقد روى الواحدي النيسابوري عن مقاتل ابن سليمان أن امرأة سعد «نشزت عليه فلطمها، فانطلق أبوها معها إلى النبي (ص) فقال: أفرشْتُه كريمتي فلطمها. فقال النبي (ص): لتقتصَّ من زوجها. وانصرفت مع أبيها لتقتصَّ منه. فقال النبي (ص): ارجعوا، هذا جبريل عليه السلام أتاني، وأنزل الله هذه الآية ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾، فقال رسول الله (ص): «أردنا أمراً وأراد الله غيره، والذي أراد خيرٌ، ورفع القصاص». وفي رواية أخرى: «أردنا أمراً فأبى الله تعالى»[١٢].

وإذا صح الربط بين الآيتين، فلنا أن نلاحظ أن الحكم الأول الذي أصدره الرسول بالاقتصاص فد فُهم ولا بد على أنه حكم من عند الله لا من عند الرسول، وإلا فلا معنى في هذه الحال لنزول آية ﴿وَلا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾. ولكن أياً ما يكن من أمر، فإن هذه الآية تحتفظ بمدلولها كاملاً من وجهة النظر التي تعنينا هنا، وذلك بقدر ما تدل على نهي للرسول عن استباق الوحي وإصدار حكم من عنده لم يأذن به الله[١٣].

---

(١١) متتابعتان زمنياً ونسبياً، ولكن موزعتان في المصحف العثماني بين سورة النساء وسورة طه.

(١٢) الواحدي النيسابوري، **أسباب النزول**، مصدر آنف الذكر، ص١١١-١١٢. والواقع أن القصة التي يسوقها، وبالأسماء التي يسميها، لا تخلو من اضطراب. فمعلوم أن أبا هريرة، حين توفي الرسول، لم يكن له من العمر سوى نحو ثلاثين عاماً. فكيف قُيِّض له أن تكون له حفيدة متزوجة تقابل الرسول في حياته؟ الأرجح إذاً أن في الأمر تصحيفاً، وهو ما يعزِّزه كون زوجة سعد بن الربيع تسمى في تحقيق آخر لكتاب الواحدي: حبيبة بنت زيد بن أبي زهير.

(١٣) يلاحظ أحد الباحثين في معرض ما أسماه «الوظيفة التأديبية للوحي» - وهي الوظيفة التي تتمثل في نزول الوحي «تفنيداً لموقف أو رأي اعتقد الرسول صوابه» - أن اجتهاد الرسول، عندما «انتصر لحبيبة بنت زيد وأذن لها كي تقتصَّ من زوجها» قد «فنَّده الوحي بسرعة داعياً إلى علاقة اجتماعية يكون فيها الرجال قوَّامين على النساء». ويضيف «الواضح ههنا أن مجتمع الدعوة لم يكن مهيأً لقبول رأي الرسول. ذلك أن الأعراف الاجتماعية السائدة وقتئذ والنظام التراتبي الذي يخضع له المجتمع من جهة العلاقة بين الرجل والمرأة كانت تحول دون إعطاء الحق للمرأة في الاقتصاص من الرجل. وهذا ما يفسِّر تخلي الوحي عن تصوُّر للعلاقات الأسرية سابق لعصره» (انظر بسام الجبل، **أسباب النزول**، المركز الثقافي العربي، من إصدارات المؤسسة العربية للتحديث الفكري، بيروت ٢٠٠٥، ص٢٤١.

وكما نُهي الرسول عن استباق الوحي القرآني سنراه يُنهى أيضاً عن استعجاله. هذا ما يمكن استنتاجه لا من المضمون المباشر للآية ٢٣ من سورة الكهف، بل من سبب نزولها بالأَولى. فهذه الآية، التي أدرجها الطبري في باب «تأديب الله لنبيِّه»، كانت نزلت، على ما يفيدنا ابن هشام، في حادثة امتحان وفد من قريش للرسول في ثلاث مسائل ليتأكدوا من صدق نبوَّته أو كذبها. وقد فعلوا ذلك نزولاً عند نصيحة أحبار يهود أخبروهم أنهم إن سألوه عنها فأجاب «فهو نبي، وإن لم يفعل فهو متقوِّل». و«جاؤوا رسول الله فقالوا: يا محمد، أخبرنا عن فتية ذهبوا في الدهر الأول قد كانت لهم قصة عَجَب [= أهل الكهف]، وعن رجل كان طوَّافاً قد بلغ مشارق الأرض ومغاربها [= ذي القرنين]، وأخبرنا عن الروح ما هي؟ قال: فقال لهم رسول الله: «أخبركم بما سألتم عنه غداً»... فانصرفوا عنه، فمكث رسول الله - فيما يذكرون - خمس عشرة ليلة لا يحدِث الله إليه في ذلك وحياً ولا يأتيه جبريل، حتى أرجف أهل مكة وقالوا: وَعَدنا محمد غداً واليوم خمس عشرة ليلة قد أصبحنا منها لا يخبرنا بشيء مما سألناه عنه، وحتى أحزَنَ رسولَ الله مكثُ الوحي عنه، وشقَّ عليه ما يتكلم به أهل مكة، ثم جاءه جبريل من الله عز وجل بسورة أصحاب الكهف: فيها معاتبته إياه على حزنه عليهم، وخبر ما سألوه عنه من أمر الفتية والرجل الطواف والروح»(١٤).

وإنما في هذا السياق نزلت، بعد احتباس الوحي خمس عشرة ليلة، الآية «التأديبية» ﴿وَلا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَداً﴾ التي يقول الطبري في تأويلها: «هذا تأديب من الله عزَّ ذكره لنبيِّه (ص) أن لا يجزم على ما يحدث من الأمور أنه كائن لا محالة... وعلَّمه ما الذي ينبغي أن يستعمل في عِداته [= وعوده]، وخبَّره عما يحدث من الأمور التي لم يأته من الله بها تنزيل، فقال: ﴿وَلا تَقُولَنَّ﴾ يا محمد ﴿لِشَيْءٍ إِنِّي

(١٤) ابن هشام المعافري، **السيرة النبوية**، تحقيق سعيد محمد اللحام، دار الفكر، بيروت ٢٠٠١، ج١، ص٢٣١. وجدير بالذكر أن آية الروح لم ترد، خلافاً لما يذكر ابن هشام، في سورة الكهف، بل في سورة الإسراء، وهذا على الأقل حسب ترتيب الآيات والسور في المصحف العثماني.

فَاعِلٌ ذَلِكَ غَداً﴾ كما قلت لهؤلاء الذين سألوك عن أمر أصحاب الكهف، المسائل التي سألوك عنها: سأخبركم عنها غداً»[١٥].

ودوماً في السياق نفسه يضيف ابن هشام على لسان أستاذه ابن إسحاق: «فَذُكر أن رسول الله (ص) قال لجبريل حين جاءه: «لقد احتبست عني يا جبريل حتى سُؤت ظناً، فقال له جبريل: ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلا بِأَمْرِ رَبِّكَ﴾ (مريم: ٦٤)، وما يختصره ابن هشام يتوسع فيه الطبري بإيراده للآية عدة روايات، فيقول: «ذكر أن هذه الآية نزلت من أجل استبطاء رسول الله (ص) جبرائيل بالوحي... حدثنا... عن ابن عباس أن محمداً قال لجبرائيل ما يمنعك أن تزورنا أكثر مما تزورنا، فنزلت هذه الآية... وعن قتادة قال: احتبس جبرائيل في بعض الوحي فقال نبي الله (ص): ما جئت حتى اشتقت إليك، فقال له جبرائيل: وما نتنزل إلا بأمر ربك... وعن مجاهد قال: لبث جبرائيل عن محمد اثنتي عشرة ليلة ويقولون: قلى، فلما جاءه قال: أي جبرائيل، لقد رِثْتَ [= تأخرت] عليَّ حتى ظن المشركون كل ظنٍّ، فنزلت... وعن الضحاك: احتبس جبرائيل عن نبي الله (ص) حتى تكلم في ذلك المشركون واشتدَّ ذلك على نبي الله فأتاه جبرائيل فقال: اشتدَّ عليك احتباسنا عنك، وتكلم في ذلك المشركون، وإنما أنا عبد الله ورسوله، إذا أمرني بأمر أطعته، وما نتنزل إلا بأمر ربك». ويخلص الطبري من كل هذه الروايات إلى أن تأويل كلام جبريل هو: «لا تستبطئنا يا محمد في تخلفنا عنك، فإنَّا لا نتنزل من السماء إلى الأرض إلا بأمر ربك لنا بالنزول إليها... بيده ذلك كله [= أمر الدنيا والآخرة] وهو مالكه ومصرِّفه، لا يملك ذلك غيره، فليس لنا أن نحدث في سلطانه أمراً إلا بأمره إيانا به»[١٦].

وبديهي أن هذا اللوم الموجَّه إلى الرسول على استعجاله الوحي أو استبطائه إياه - كما على مواقف ومبادرات أخرى له كما سنرى لاحقاً - ليس من شأنه إلا أن يعزز مصداقيته في إسناد نبوَّته إلى وحي إلهي. ولقد كان معروف الرصافي لاحظ

(١٥) الطبري، ج١٧، ص٦٤٥.

(١٦) نفسه، ج١٨، ص٢٢٥.

فَاعِلٌ ذَلِكَ غَداً﴾ كما قلت لهؤلاء الذين سألوك عن أمر أصحاب الكهف، المسائل التي سألوك عنها: سأخبركم عنها غداً»[١٥].

ودوماً في السياق نفسه يضيف ابن هشام على لسان أستاذه ابن إسحاق: «فَذُكر أن رسول الله (ص) قال لجبريل حين جاءه: «لقد احتبست عني يا جبريل حتى سُؤت ظناً، فقال له جبريل: ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إلا بِأَمْرِ رَبِّكَ﴾ (مريم: ٦٤)، وما يختصره ابن هشام يتوسع فيه الطبري بإيراده للآية عدة روايات، فيقول: «ذكر أن هذه الآية نزلت من أجل استبطاء رسول الله (ص) جبرائيل بالوحي... حدثنا... عن ابن عباس أن محمداً قال لجبرائيل ما يمنعك أن تزورنا أكثر مما تزورنا، فنزلت هذه الآية...وعن قتادة قال: احتبس جبرائيل في بعض الوحي فقال نبي الله (ص): ما جئت حتى اشتقت إليك، فقال له جبرائيل: وما نتنزل إلا بأمر ربك... وعن مجاهد قال: لبث جبرائيل عن محمد اثنتي عشرة ليلة ويقولون: قلى، فلما جاءه قال: أي جبرائيل، لقد رِثْتَ [= تأخرت] عليَّ حتى ظن المشركون كل ظنٍّ، فنزلت... وعن الضحاك: احتبس جبرائيل عن نبي الله (ص) حتى تكلم في ذلك المشركون واشتدَّ ذلك على نبي الله فأتاه جبرائيل فقال: اشتدَّ عليك احتباسنا عنك، وتكلم في ذلك المشركون، وإنما أنا عبد الله ورسوله، إذا أمرني بأمر أطعته، وما نتنزل إلا بأمر ربك». ويخلص الطبري من كل هذه الروايات إلى أن تأويل كلام جبريل هو: «لا تستبطئنا يا محمد في تخلفنا عنك، فإنَّا لا نتنزل من السماء إلى الأرض إلا بأمر ربك لنا بالنزول إليها... بيده ذلك كله [= أمر الدنيا والآخرة] وهو مالكه ومصرِّفه، لا يملك ذلك غيره، فليس لنا أن نحدث في سلطانه أمراً إلا بأمره إيانا به»[١٦].

وبديهي أن هذا اللوم الموجَّه إلى الرسول على استعجاله الوحي أو استبطائه إياه - كما على مواقف ومبادرات أخرى له كما سنرى لاحقاً - ليس من شأنه إلا أن يعزز مصداقيته في إسناد نبوَّته إلى وحي إلهي. ولقد كان معروف الرصافي لاحظ

(١٥) الطبري، ج١٧، ص٦٤٥.

(١٦) نفسه، ج١٨، ص٢٢٥.

بمنتهى السداد في دراسته الرائدة والابتداعية عن «**الشخصية المحمدية**» أن نزول الوحي في تقريع النبي، وبخلاف ما أراده واشتهاه، ليس من شأنه إلا «حمل القوم على تقوية إيمانهم بأن القرآن وحي من الله وليس من عنده»[17]. ولكن ما يصدق على استباق الوحي أو استبطائه لا يصدق على التمني والزيادة فيه. فالمخرج في الحالة الأولى يبقى إلهياً، ولو أخذ شكل لوم وتقريع. أما في الحالة الثانية فمخرجه شيطاني. وتلك هي قصة الآيات الشيطانية المشهورة.

لقد كتب الطبري صفحات طوالاً وحكى بضع عشر رواية في تعليل سبب نزول الآية ٥٢ من سورة الحج: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلا نَبِيٍّ إلا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ الله مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ الله آيَاتِهِ وَالله عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾. ولكن الواحدي هو مَنْ أحسَنَ اختصارها في صيغة جامعة نوردها هنا كما هي: «قال المفسرون لما رأى رسول الله (ص) تولّي قومه عنه، وشقَّ عليه ما رأى من مباعدتهم عما جاءهم به، تمنّى في نفسه أن يأتيه من الله تعالى ما يقارب بينه وبين قومه، وذلك لحرصه على إيمانهم. فجلس ذات يوم في نادٍ من أندية قريش كثيرٍ أهلُه، وأحبَّ يومئذ أن لا يأتيه من الله تعالى شيء ينفِّر عنه، وتمنَّى ذلك، فأنزل الله تعالى سورة ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى﴾، فقرأها رسول الله (ص) حتى إذا بلغ ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللاتَ وَالْعُزَّى * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الأُخْرَى﴾ ألقى الشيطان على لسانه لما كان يحدِّث به نفسه وتمناه[18]: «تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتها لترتجى». فلما سمعت قريش ذلك فرحوا، ومضى رسول الله (ص) في قراءته فقرأ السورة كلها وسجد في آخر السورة، فسجد المسلمون بسجوده وسجد جميع من في المسجد من المشركين، فلم يبقَ في المسجد مؤمن ولا كافر إلا سجد... وتفرقت قريش وقد سرَّهم ما سمعوا، وقالوا قد ذكر محمد آلهتنا بأحسن الذكر، وقالوا لقد عرفنا أن الله يحيي ويميت

(١٧) معروف الرصافي، **الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس**، منشورات الجمل، كولن ٢٠٠٢، ص٤١٤. ونحن نصف هذه الدراسة بأنها «ابتداعية» بكلا معنيَي الكلمة: الإبداع والبدعة معاً.

(١٨) وفي **الكشاف** للزمخشري أن الشيطان «وسوس إليه... فسبقه لسانه على سبيل السهو والغلط».

ويخلق ويرزق، لكن آلهتنا هذه تشفع لنا عنده. فلما أمسى رسول الله (ص) أتاه جبريل عليه السلام فقال: ماذا صنعت؟ تلوت على الناس ما لم آتك به عن الله سبحانه، وقلت ما لم أقل لك[١٩]. فحزن رسول الله (ص) حزناً شديداً، وخاف من الله خوفاً كبيراً، فأنزل الله تعالى هذه الآية. فقالت قريش: ندم محمد عليه السلام على ما ذكر من منزلة آلهتنا عند الله، فازدادوا شراً إلى ما كانوا عليه»[٢٠].

وبديهي أن قصة الآيات الشيطانية تطرح، خارج النطاق الذي نحن بصدده هنا، إشكالات خطيرة من منظور لاهوت الوحي. ولكن هذه الإشكالات جرى استبعادها، طبقاً لآلية معهودة من آيات الدفاع، إلى مجال اللامفكّر به[٢١]؛ هذا إن لم تُنْفَ من أساسها نظير ما فعل ابن خزيمة الذي قال إن القصة كلها من «وضع الزنادقة»، والإمام البيهقي الذي قال إن «القصة غير ثابتة من جهة النقل»، إذ لو ثبت أن الشيطان ألقى في مسمع الرسول لترتّب على ذلك «زوال الأمان عن الشرع»[٢٢].

ج. آيات يعلق الرسول الحكم بصددها بانتظار نزول الوحي:

- ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ (البقرة: ١٨٩).
- ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ (البقرة: ٢١٥).
- ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾ (البقرة: ٢١٧).

(١٩) في رواية إضافية عن لقاء المعاتبة بين جبريل ومحمد يقول الواحدي: «جاء جبريل عليه السلام إلى رسول الله (ص) وقال: اعرض عليَّ كلام الله، فلما عرض عليه فقال: أما هذا فلم آتك به، هذا من الشيطان».

(٢٠) الواحدي النيسابوري، **أسباب النزول**، ص٢٣١-٢٣٢.

(٢١) من هنا كانت قوة الصدمة التي أحدثها في آخر القرن العشرين صدور رواية **الآيات الشيطانية** لسلمان رشدي.

(٢٢) نظام الدين القمي النيسابوري، **تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، تحقيق زكريا عميران، ج١٠، ص١٦٥. ولا شك أن استنتاج البيهقي كان سيكون في محله منطقياً لولا أن عدم ثبوت القصة لا يلغي ثبوت الآية التي تؤكد أن ما من رسول تمنى إلا «ألقى الشيطان في أمنيته».

- ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ (البقرة: ٢١٩).
- ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ﴾ (البقرة: ٢١٩).
- ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ﴾ (البقرة: ٢٢٠).
- ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى﴾ (البقرة: ٢٢٢).
- ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾ (المائدة: ٤).
- ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي﴾ (الأعراف: ١٨٧).
- ﴿يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللهِ﴾ (الأعراف: ١٨٧)
- ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَنْفَالِ قُلِ الأَنْفَالُ لِلهِ وَالرَّسُولِ﴾ (الأنفال: ١)
- ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (الإسراء: ٨٥).
- ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْراً﴾ (الكهف: ٨٣).
- ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفاً﴾ (طه: ١٠٥)

إن هذه الصيغة: «وَيَسْأَلُونَكَ... قُلْ» التي تتكرر في سورة البقرة وحدها سبع مرات، وفي سائر القرآن أربع عشرة مرة (بل ست عشرة مرة إذا أضفنا الآيتين ١٢٧ و١٧٦ من سورة النساء: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾ و﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلالَةِ﴾)، هذه الصيغة لا تدع مجالاً للشك في أن **الرسول لم يكن قائلاً بل مأموراً بالقول**، أو بألا يقول إلا أن يقال له، ولا يجيب عن سؤال إلا أن يجاب عنه، وأن بين السؤال والجواب فاصلاً زمنياً هو الزمن الذي يستغرقه الوحي لينزل، وأن هذا الزمن قد يمتد في بعض الحالات إلى خمس عشرة ليلة كما رأينا في الإجابة عن المسائل الثلاث: فتية الكهف وذي القرنين وماهية الروح. ولنلاحظ هنا أن الرسول **كان منهيّاً** عن الإجابة ليس فقط عن المسائل الأخروية الجليلة مثل الروح وعلم الساعة،

بل كذلك حتى عن المسائل الدنيوية الدقيقة مثل المحيض والغنائم والصدقات. ولسان حال الرسول في كل ذلك، كما يقوِّله القرآن في ثلاث آيات على التوالي: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلا مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾ (الأنعام: ٥٠، ويونس: ١٥، والأحقاف: ٩)، أو كما يقوِّله الطبري: «ما لي علم إلا ما علَّمني الله»[٢٣]، أو كما يقوِّله ابن حيان: «إنما أنا متبع ما أوحى الله تعالى، غير شارع شيئاً من جهتي، ولا أعلم ما وراء هذه الجدار إلا أن يعلمني ربي»[٢٤].

وبالإضافة إلى هذه الآيات الصريحة التي تكفُّ يد الرسول عن التشريع حتى في أبسط الأمور، وتقيِّده تقييداً مطلقاً بسلطة الوحي، ولا تترك له من مبادرة إلا الامتثال لما يوحى به إليه من دون أن يخرج عنه «قيد شبر»[٢٥]، فإن هناك آيات أخرى يستبان من أسباب نزولها أن الرسول كان يعلِّق الحكم أو يمتنع عن اتخاذ موقف ويوقف التنفيذ بانتظار نزولها حتى يتبيَّن له «الخيط الأبيض من الخيط الأسود»[٢٦].

من هذه الآيات الآية ٧ من سورة النساء: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ﴾. فقد قال المفسرون إن أوس بن ثابت الأنصاري توفي وترك امرأة يقال لها أم كحَّة وثلاث بنات له منها، فقام رجلان هما ابنا عم الميت ووصيَّاه يقال لهما سويد وعرفجة، فأخذا ماله ولم يعطيا امرأته شيئاً ولا بناته، وكانوا في الجاهلية لا يورثون النساء ولا الصغير وإن كان ذكراً، إنما يورثون الرجال الكبار وكانوا يقولون: لا يُعطى إلا من قاتل على ظهر الخيل وحاز الغنيمة، فجاءت أم كحَّة إلى رسول الله (ص) فقالت: يا رسول الله إن أوس بن ثابت مات وترك عليَّ بنات وأنا امرأة، وليس عندي

(٢٣) الطبري، ج١٨، ص١٣٥.

(٢٤) ابن حيان الأندلسي، **التفسير الكبير** المسمَّى بـ **البحر المحيط**، طبعة مكتبة النصر الحديثة المصورة، الرياض بلا تاريخ، ج٤، ص١٣٣-١٣٤.

(٢٥) التعبير هو لابن كثير الدمشقي في تفسيره المشهور باسم **تفسير ابن كثير**، تحقيق سامي محمد سلامة، دار طيبة، ط٢، الرياض ١٩٩٩، ج٣. ص٢٥٩.

(٢٦) حتى إن البخاري نفسه، وهو من كبار من أسهموا في التحول من الإسلام القرآني إلى الإسلام السنِّي، اضطر إلى أن يفرد من **صحيحه** باباً، هو الباب التاسع من كتاب **الاعتصام بالكتاب والسنة**، ترجمه كما يلي: «باب ما كان النبي (ص) يُسأل مما لم ينزل عليه الوحي، فيقول: «لا أدري»، أو لم يجب حتى ينزل عليه الوحي. ولم يقل برأي ولا قياس».

ما أنفق عليهن، وقد ترك أبوهن مالاً حسناً وهو عند سويد وعرفجة، لم يعطياني ولا بناته من المال شيئاً وهنَّ في حجري، ولا يطعمانني ولا يسقيانني ولا يرفعان لهنّ رأساً. فدعاهما رسول الله (ص)، فقالا: يا رسول الله ولدها لا يركب فرساً ولا يحمل كلّاً ولا ينكئ عدواً. فقال رسول الله (ص): انصرفوا حتى أنظر ما يحدث الله لي فيهن، فانصرفوا، فأنزل الله تعالى هذه الآية»[٢٧].

وشبيه هذه الحكاية كان رواها الواقدي في **مغازيه**. فعلى إثر استشهاد سعد بن الربيع في معركة أُحد، قدمت امرأته إلى الرسول فقالت: «يا رسول الله، إن سعد بن ربيع قُتل بأُحد، فجاء أخوه فأخذ ما ترك، وترك ابنتين ولا مال لهما، وإنما يُنكح - يا رسول الله - النساء على المال. فقال رسول الله (ص): لم ينزل عليَّ في ذلك شيء، وعودي إليَّ إذا رجعتُ. فلما رجع رسول الله (ص) إلى بيته جلس على بابه وجلسنا معه، فأخذ رسول الله (ص) بُرَحاءُ حتى ظننَّا أنه أُنزل عليه[٢٨]، فسُرِّي عنه والعرق يتحدر من جبينه مثل الجمان، فقال: عليَّ بامرأة سعد... وبعث رجلاً إلى بلحارث بن الخزرج (أخي سعد بن الربيع)، فأتى وهو متعب، فقال رسول الله (ص): ادفع إلى بنات أخيك ثلثي ما ترك أخوك... وادفع إلى زوجة أخيك الثمن، وشأنك وسائر ما بيدك»[٢٩].

وفي السياق نفسه يندرج حكم الكلالة الذي طالما أحدث لغطاً في صفوف الفقهاء[٣٠]. فقد روى مسلم في **صحيحه** أن الرسول عاد جابر بن عبد الله في مرضه، فسأله: «يا رسول الله، كيف أقضي في مالي؟ فلم يردَّ عليَّ شيئاً حتى نزلت آية الميراث:

(٢٧) الواحدي، **أسباب النزول**، ص١٠٦.

(٢٨) المقصود هنا نزول آية الميراث: ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ﴾ (النساء: ١١).

(٢٩) الواقدي، **كتاب المغازي**، تحقيق مارسدن جونس، طبعة عالم الكتب المصورة عن طبعة جامعة أوكسفورد، لندن ١٩٦٦، بيروت، بلا تاريخ، ج١، ص٣٣١.

(٣٠) وفي صفوف الصحابة من قبلهم. فقد روى مسلم أن «عمر بن الخطاب خطب يوم الجمعة، فذكر نبي الله (ص)، وذكر أبا بكر، ثم قال: إني لا أدع بعدي شيئاً أهمّ من الكلالة. ما راجعت رسول الله في شيء ما راجعته في الكلالة، وما أغلظ لي في شيء ما أغلظ لي فيه».

﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ الله يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلالَةِ﴾ (النساء: ١٧٦)[٣١]». وإزاء الالتباس الذي أحاط بتأويل هذه الآية، التي يقال إنها آخر ما نزل من القرآن، رفض الرسول نفسه أن يدلي برأيه. فحين سئل عن الكلالة توقف وقال للسائل: «هذا ما أوتيت، ولست أزيدك حتى أُزاد»[٣٢].

ومن الآيات الأخرى التي علَّق الرسول الحكم بصددها بانتظار نزول الوحي الآية ٢٢٩ من سورة البقرة: ﴿الطَّلاقُ مَرَّتَانِ﴾. فقد «كان الرجل يطلِّق امرأته ما شاء الله أن يطلِّقها، ويطلَّقها مائة مرة أو أكثر إذا ارتجعها قبل أن تنقضي عدَّتها، حتى قال رجل لامرأته: والله لا أطلقك فتبيني مني ولا آويك إليَّ، فقالت: وكيف ذاك؟ قال: أطلِّقك، وكلما قاربت عدَّتك أن تنقضي ارتجعتك ثم أطلِّقك وأفعل ذلك. فشكت المرأة ذلك إلى عائشة، فذكرت ذلك عائشة لرسول الله (ص)، فسكت فلم يقل شيئاً حتى نزل القرآن: ﴿الطَّلاقُ مَرَّتَانِ﴾[٣٣].

وقد علَّق الرسول أيضاً الحكم في كيف الجماع، أمن قُبَل أم من دبر، على ما تذكر جميع كتب التفسير ومسانيد الحديث بانتظار نزول الآية ٢٢٣ من سورة البقرة. في ذلك يروي الطبري عن ابن عباس أنه قال: «جاء عمر بن الخطاب إلى النبي (ص) فقال: يا رسول الله، هلكتُ! قال: وما الذي أهلكك؟ قال: حوَّلت رحلي هذه الليلة! قال: فلم يردَّ عليه شيئاً [حتى] أوحى الله إلى رسول الله (ص) هذه الآية: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾[٣٤]».

(٣١) مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، تحقيق محمد جواد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج٣، ص١٢٣٤، الحديث رقم ١٦١٦.

(٣٢) ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، صحّحه محمد زهري النجار، طبعة دار الجيل المصورة، بيروت ١٩٧٣، ص١٩٨. والكلالة، إجمالاً، أن يموت الرجل أو المرأة وليس لهما ولد، فيرثهما الإخوة. والكلمة على ما يبدو سريانية الأصل.

(٣٣) أبو عمر نادي الأزهري، **المقبول من أسباب النزول**، نقلاً عن خليل عبد الكريم: **النص المؤسس ومجتمعه**، دار مصر المحروسة، ط٢، القاهرة ٢٠٠٤، السفر الأول، ص١٧٣.

(٣٤) الطبري، ج٤، ص٤١٢.

وكذلك الشأن في آية ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ (هود: ١١٤). فقد «قال المفسرون: نزلت في أبي اليسر عمر بن غرية الأنصاري. كان يبيع التمر، فأتته امرأة فأعجبته، فقال لها إن في البيت أجود من هذا. فذهب بها إلى بيته، فضمَّها إلى نفسه وقبَّلها وأصاب منها كل ما يصيب الرجل من زوجته سوى الجماع. ثم ندم، فأتى رسول الله (ص) فأخبره بما فعل، فقال: انتظر أمر ربي. فلما صلَّى صلاة العصر نزلت، فقال: نعم، اذهب فإنها كفارة لما عملت. فقيل له: هذا له خاصة أم للناس عامة؟ فقال: بل للناس عامة[٣٥]».

وتقدم لنا الآية ٩٥ من سورة النساء: ﴿لا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ مثالاً على انتظار الرسول للوحي ليستكمل الحكم. فقد روى ابن سعد في **طبقاته** عن زيد بن ثابت أنه قال: «كنت إلى جنب رسول الله (ص)، فغشيته السكينة، فوقعت فخذه على فخذي فما وجدت شيئاً أثقل من فخذ رسول الله (ص). ثم سُرِّي عنه فقال: اكتب يا زيد، فكتبت في كتف: «لا يستوي القاعدون من المؤمنين والمجاهدون في سبيل الله». فقام عمرو بن أم مكتوم، وكان أعمى، لما سمع فضيلة المجاهدين، فقال: يا رسول الله، فكيف بمن لا يستطيع الجهاد؟ فما انقضى كلامه حتى غشيت رسول الله (ص) السكينةُ، فوقعت فخذه على فخذي، فوجدت من ثقلها ما وجدت في المرة الأولى، ثم سُرِّي عنه فقال: اقرأ يا زيد، فقرأت: ﴿لا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾، فقال: اكتب ﴿غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ﴾[٣٦]. وفي رواية أخرى عن زيد بن ثابت أيضاً أنه حين كتب بين يدي النبي - وابن مكتوم حاضر -: «لا يستوي القاعدون من المؤمنين والمجاهدون» قال ابن مكتوم: «يا رسول الله قد أنزل الله تعالى في فضل الجهاد ما أنزل، وأنا رجل ضرير، فهل لي من رخصة؟ فقال النبي (ص): لا أدري. قال زيد: وقلمي رطب ما جفَّ حتى غشي النبي (ص) الوحي ووقع

(٣٥) **غرائب القرآن**، مصدر آنف الذكر، ج٧، ص١٠٤-١٠٥.

(٣٦) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، دار صادر، بيروت، بلا تاريخ، ج٤، ص٢١١.

فخذه على فخذي حتى كادت تُدقُّ من ثقل الوحي، ثم جَلَى عنه، فقال لي: اكتب يا زيد ﴿غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ﴾[٣٧].

وتقدم لنا آية ﴿لا إِكْرَاهَ في الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦) مثالاً آخر على سكوت النبي ريثما ينزل الوحي. فقد ذكر الطبري عن ابن عباس أن الآية «نزلت في رجل من الأنصار يقال له الحصين كان له ابنان نصرانيان، وكان هو رجلاً مسلماً. فقال للنبي (ص) ألا أستكرههما فإنهما قد أبيا إلا النصرانية؟ فأنزل الله فيه ذلك». والرواية التالية التي يسوقها الطبري على لسان ابن جبير أفصح دلالة بعد على سكوت الرسول بانتظار نطق الوحي. فقد سئل ابن جبير عن قوله: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ فقال: «نزلت هذه الآية في الأنصار [إذ] كانت المرأة في الجاهلية تنذر إن ولدت ولداً أن تجعله في اليهود تلتمس بذلك طول بقائه، فجاء الإسلام وفيهم منهم، فلما أجليت النضير قالوا: يا رسول الله، أبناؤنا وإخواننا فيهم، قال: فسكت عنهم رسول الله (ص)، فأنزل الله تعالى ذكره: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾. قال: فقال رسول الله (ص): قد خُيِّر أصحابكم، فإن اختاروكم فهم منكم، وإن اختاروهم فهم منهم. قال: فأجلوهم معهم[٣٨]».

وتقدم لنا الآية ٢١٧ من سورة البقرة: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾ (يقصد: قتال فيه إثم كبير) مثالاً بليغاً آخر على تعليق الرسول للحكم، أو بالأحرى على وقف للتنفيذ، بانتظار نزول الوحي. ففضلاً عن أن الآية تضمَّنت، كما سبق البيان، تعليقاً للجواب عن سؤال السائلين بانتظار نزولها وصدور الأمر بالجواب، فقد تضمنت أيضاً إذناً بإجراء الحكم في غنائم القتال الذي أباحته في الشهر الحرام، وإن بقدر ما من التأثيم. فقد روى ابن هشام أن الرسول بعث سرية من تسعة أنفار على رأسها عبد الله بن جحش لرصد تحركات قريش. ومع أن تعليماته كانت تقضي بالرصد لا بالقتال، ومع أن الليلة الأولى من الشهر الحرام - أي رجب - كانت قد دخلت، فقد

(٣٧) تفسير الألوسي المعروف بـ **روح المعاني**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج٥، ص١٢١.

(٣٨) الطبري، ج٥، ص٤١٠.

بادرت السرية إلى مهاجمة قافلة لقريش تتألف من أربعة رجال فقتلوا قائدها، وأسروا اثنين واستولوا على العير وما تحمله. «فلما قدموا على رسول الله (ص) في المدينة، قال ما أمرتكم بالقتال في الشهر الحرام». فوقف العير والأسيرين، وأبى أن يأخذ من ذلك شيئاً. فلما قال ذلك رسول الله سُقط في أيدي القوم، وظنوا أنهم قد هلكوا، وعنَّفهم إخوانهم المسلمون فيما صنعوا، وقالت قريش: قد استحل محمد وأصحابه الشهر الحرام، وسفكوا فيه الدم، وأخذوا فيه الأموال، وأسروا فيه الرجال... فلما أكثر الناس في ذلك أنزل الله على رسوله: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾. فلما نزل القرآن بهذا الأمر وفرَّج الله تعالى عن المسلمين ما كانوا فيه من الشفق [= الخوف]، قبض رسول الله (ص) العير والأسيرين[٣٩]».

لكن أشهر ما علّق الرسول من حكم بانتظار نزول القرآن هو الحكم ببراءة زوجه عائشة فيما اشتهر في كتب السيرة والتفسير بـ «حديث الإفك». فتحت عنوان «خبر الإفك في غزوة بني المصطلق» أوردت **السيرة الهشامية**، نقلاً عن ابن إسحاق، أوسع رواية وأدقّها تفصيلاً لحديث الإفك الذي نزلت فيه اثنتا عشرة آية من سورة النور. وخلاصة الخبر أنه كان من عادة الرسول إذا أراد سفراً أو غزواً أن يقرع بين نسائه، فأيتهن خرج سهمها خرج بها معه. فلما كانت غزوة بني المصطلق في سنة ست للهجرة أقرع بين نسائه، فخرج سهم عائشة. فلما انتهت الغزوة وقفل الرسول راجعاً، نزل منزلاً قريباً من المدينة فبات فيه ليلته. واتفق أنه لما همَّت القافلة بالارتحال عند الصباح خرجت عائشة لبعض حاجتها، فلما فرغت انسلَّ من عنقها عقدها. فلما التمسته في

(٣٩) ابن هشام، **السيرة النبوية**، ج٢، ص١٩٠. هذا وحاولت بعض الروايات تبرير ما حدث بأن سرية عبد الله بن جحش هاجمت القافلة القرشية وقتلت وأسرت وغنمت لا في أول ليلة من رجب، بل في آخر ليلة من جمادى. ولكن الآية القرآنية نفسها تجزم بأن القتال كان في الشهر الحرام، فضلاً عن أنها تبيحه بقولها للمسلمين كما يشرح ابن هشام: «إن كنتم قتلتم في الشهر الحرام فقد صدُّوكم عن سبيل الله مع الكفر به، وعن المسجد الحرام، وإخراجكم منه أنتم وأهله أكبر عند الله من قتل من قتلتم منهم».

عنقها ولم تجده تحركت القافلة ورجعت إلى المكان الذي قضت فيه حاجتها، فوجدته. وفي أثناء ذلك حمل القوم هودجها، وكانوا يظنون أنها فيه، وارتحلوا. ولما آبت إلى العسكر ولم تجد فيه داعياً ولا مجيباً، تلففت بجلبابها واضطجعت في مكانها قائلة في نفسها إنها متى اُفْتقدت رُجع إليها. واتفق أن صفوان بن المعطَّل السُلَمي كان تخلَّف هو الآخر عن العسكر لبعض حاجته، فلما رآها - وكان يراها قبل أن يُضرب على النساء الحجاب - أركبها بعيره وانطلق سريعاً يطلب العسكر. فلما أدركه ورأوها راكبة بعيره انطلقت ألسنة بعضهم و«قال أهل الإفك ما قالوا» بدون أن تدري عائشة نفسها بما قالوه. ولما انتهى الحديث إلى الرسول انقلب لطفه المعتاد معها جفاء حتى امتنع عن عيادتها في وعكة أصابتها. فلما رأت ما رأته من جفائه لها استأذنته بالانتقال إلى بيت أبويها لتتولى أمها - أم رومان - تمريضها. ولم تنقه من وجعها إلا بعد بضع وعشرين ليلة. وفي أثناء ذلك كانت أقاويل الناس في المدينة قد تكاثرت، ولا سيما أن حمنة بنت جحش، أخت زينب بنت جحش زوجة الرسول التي كانت تنافس عائشة في المنزلة عنده، «أشاعت من ذلك ما أشاعت» مضادَّة منها لأختها. وكان ممن تقوَّل عليها أيضاً شاعر الإسلام الأول حسَّان بن ثابت. ولم يقف الأمر عند حد التقوُّل، بل تعدَّاه إلى حد الفتنة، إذ تبادل كل من الأوس والخزرج الاتهامات «حتى كاد يقع بين هذين الحيين شر». وإزاء تفاقم الموقف هذا لم يجد الرسول بداً من أن يستشير بعض صحابته، ومنهم عمر بن الخطاب وأسامة بن زيد وعلي بن أبي طالب. وعلى عكس الأوَّلَيْن أشار عليه الأخير بتطليق عائشة قائلاً: «يا رسول الله، إن النساء لكثير، وإنك لقادر على أن تستخلف»[٤٠].

وتتابع عائشة نفسها هنا الرواية فتقول: «ثم دخل عليَّ رسول الله (ص) وعندي أبواي، وعندي امرأة من الأنصار، وأنا أبكي وهي تبكي معي، فجلس فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «يا عائشة، إنه قد كان ما بلغك من قول الناس، فاتقي الله، فإن كنت قارفت سوءاً

(٤٠) إذا صحَّت هذه القصة فستكون هذه مقدمة أولى لما سيُعرف في تاريخ الصدر الأول بـ «حرب الجمل»: فهي تُدْخِلنا إلى ما قبل تاريخ العداء الشرس بين علي وعائشة.

مما يقول الناس فتوبي إلى الله، فإن الله يقبل التوبة من عباده»[٤١]. قالت: فوالله ما هو إلا أن قال لي ذلك، فَقَلَص دمعي حتى ما أحسُّ منه شيئاً، وانتظرت أبويَّ أن يجيبا عني رسول الله (ص) فلم يتكلما. قالت: وأيم الله لأنا كنت أحقرَ في نفسي وأصغر شأناً من أن ينزِل الله فيَّ قرآناً يُقرأ به في المساجد ويُصلَّى به. ولكن كنت أرجو أن يرى رسول الله (ص) في نومه شيئاً يكذِّب به الله عني لما يعلم من براءتي أو يخبر خبراً؛ فأما قرآن ينزل فيّ فوالله لنفسي أحقر عندي من ذلك. قالت: فلما لم أرَ أبويَّ يتكلمان قلت لهما: ألا تجيبان رسول الله (ص)؟، قالت: فقالا: والله ما ندري بماذا نجيبه. قالت: والله لا أعلم أهلَ بيت دخل عليهم ما دخل على آل أبي بكر في تلك الأيام... قالت: فوالله ما برح رسول الله (ص) مجلسه حتى تغشَّاه من الله ما كان يتغشاه، فسُجِّي بثوبه، ووضعت له وسادة من أدم تحت رأسه. فأما أنا حين رأيت من ذلك ما رأيت فوالله ما فزعت ولا باليت، فقد عُرِّفت أني منه بريئة وأن الله عز وجل غير ظالمي. وأما أبواي فوالذي نفس عائشة بيده ما سُرِّي عن رسول الله (ص) حتى ظننت لتَخرُجَنَّ أنفسهما فرقاً من أن يأتي من الله تحقيقُ ما قال الناس. قالت: ثم سُرِّي عن رسول الله (ص) فجلس، وإنه ليتحدَّر منه مثلُ الجمان [= مثل حبات اللؤلؤ] في يوم شاتٍ، فجعل يمسح العرق عن جبينه ويقول: «أبشري يا عائشة، فقد أنزل الله براءتك»... ثم خرج إلى الناس فَخطَبهم وتلا عليهم ما أنزل الله عليه من القرآن في ذلك، ثم أمر بمِسْطح بن أثاثة وحسَّان بن ثابت وحمنة بنت جحش - وكانوا ممن أفصح بالفاحشة - فضُرِبوا حدَّهم»[٤٢].

ولكن حتى بعد أن حُسم «خبر الإفك» على هذا النحو بتدخل إلهي، فإن القصة لم تنته. فالرسول أقام الحدَّ على الثلاثة بموجب الآية التي نزلت عليه في ذلك اليوم: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ

(٤١) في رواية موازية يسوقها البخاري أن الرسول، الذي «لبث شهراً لا يوحى إليه» في هذا الشأن، قال لعائشة بعد طول انقطاع عنها: «أما بعد يا عائشة، فإنه بلغني عنك كذا وكذا، فإن كنت بريئة فسيبرئك الله، وإن كنت ألممت بذنب فاستغفري الله وتوبي إليه، فإن العبد إذا اعترف بذنبه ثم تاب تاب عليه الله».

(٤٢) ابن هشام، ج٣، ص٢١١-٢١٥.

شَهَادَةً أَبَداً وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (النور: ٤). ولكنه ما إن أجرى حكمها لمرة واحدة يتيمة حتى اضطر إلى تعليقه بانتظار نزول آية أخرى. ذلك أن الآية الرابعة من سورة النور أثارت للحال سخط الرجال في مجتمع ذكوري كمجتمع المدينة، بل كمجتمع الجزيرة العربية بأسره في حينه[٤٣]. فكيف تطلب شهادة أربعة على زنا المرأة المحصنة علماً بأن من طبيعة واقعة الزنا في هذه الحال أن تتم في الخفاء؟ ثم ماذا يفعل الرجل إذا ضبط امرأته في حال الزنا؟ أيذهب ليأتي بأربعة شهود بدلاً من أن يقتلها كما يقضي القانون الذكوري الأول: قانون العِرْض؟ هذا بالضبط ما أثار حفيظة سعد بن عبادة سيد الخزرج الذي كان معروفاً عنه، على ما يبدو، أنه رجل غيور ما تزوج قط إلا عذراء، ولا طلّق امرأة فاجترأ رجل أن يتزوجها من بعده. يروي الطبري عن عكرمة عن ابن عباس أنه قال: «لما نزلت هذه الآية: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً﴾ قال سعد بن عبادة: لهذا أنزلت يا رسول الله؟ والله إني لأعرف أنها من الله وأنها حق، ولكن عجبت لو وجدت لكاع [= المرأة الحمقاء، يقصد زوجته] قد تفخَّذها رجل، لم يكن لي أن أهيجه ولا أحرِّكه حتى آتي بأربعة شهداء، والله لا آتي بأربعة شهداء حتى يفرغ من حاجته. فوالله ما لبثوا إلا يسيراً حتى جاء هلال بن أمية من حديقة له [فوجد عند أهله رجلاً][٤٤] فرأى بعينيه وسمع بأذنيه، فأمسك حتى أصبح، فلما أصبح غدا على رسول الله (ص)، وهو جالس مع أصحابه، فقال: يا رسول الله إني جئت أهلي عشاء، فوجدت رجلاً مع أهلي، رأيت بعيني وسمعت بأذني. فكره رسول الله (ص) ما أتاه به وثقل عليه جداً، حتى عُرف ذلك في وجهه. فقال هلال: والله يا رسول الله إني لأرى الكراهة في وجهك مما أتيتك به، والله يعلم أني صادق، وما قلت إلا حقاً، فإني لأرجو أن يجعل لي الله

(٤٣) بل إلى يومنا هذا. وهذا ليس فقط في المنطقة العربية، بل في جميع مناطق العالم التي لم تقطع بعد مع عقلية القرون الوسطى لتدخل إلى الحداثة ولازمتها الديموقراطية: المساواة بين الجنسين.

(٤٤) الجملة التي بين قوسين معقوفتين ساقطة من نص الطبري المطبوع.

فرجاً. قال: واجتمعت الأنصار فقالوا: ابتلينا بما قال سعد، أيُجلد هلال بن أمية وتبطل شهادته في المسلمين؟ فهمَّ رسول الله (ص) بضربه، فإنه لكذلك يريد أن يأمر بضربه، ورسول الله (ص) جالس مع أصحابه، إذ نزل عليه الوحي، فأمسك أصحابه عن كلامه حين عرفوا أن الوحي قد نزل، حتى فرغ، فأنزل الله ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (النور: ٦). فقال رسول الله (ص): أبشر يا هلال، فإن الله قد جعل [لك] فَرَجاً[٤٥]».

د. آيات تردع الرسول أو تلومه على مواقف اتخذها أو همَّ باتخاذها أو مبادرات بادر إليها بدون أن يكون له مرجع أو سند من الوحي:

فمن أشهر الآيات التي تؤنِّب الرسول والتي لا يختلف في تأويلها ولا في سبب نزولها أحد من أهل التأويل الآيات العشر الأولى من سورة عبس: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى * أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى * وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى * أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى * أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَى * فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى * وَمَا عَلَيْكَ أَلا يَزَّكَّى * وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى * وَهُوَ يَخْشَى * فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى﴾. فقد روى ابن سعد عن عروة بن الزبير أنه قال: «كان النبي (ص) جالساً مع رجال من قريش فيهم عتبة ابن ربيعة وناس من وجوه قريش... فجاء ابن مكتوم وهو مشتغل بهم، فسأله عن شيء فأعرض عنه. فأنزل الله تعالى: عبس وتولى أن جاءه الأعمى، يعني ابن مكتوم؛ أما من استغنى، يعني عتبة وأصحابه، فأنت له تصدَّى[٤٦]».

(٤٥) الطبري، ج١٩، ص١١١. والواقع أن للآية السادسة هذه من سورة النور، وللآيات الثلاث التالية لها، دلالة فقهية تتعدى بكثير درء حد الجلد عن هلال بن أمية لأنه لم يأت بأربعة شهود على ما اتهم به زوجته من زنا. فالآية قد رفعت أيضاً حد الزنا عن المرأة المتهمة به إذا لم يكن لها من متهم آخر سوى زوجها وإذا شهدت على نفسها أمام الله بأنه كاذب في ما قذفها به. ولم تكتف هذه الآية بأن استعاضت عن الحدِّين: حد القذف وحد الزنا، بملاعنة متبادلة بين الزوجين، بل الأبعد من ذلك، بعدُ، أنها جعلت من شهادة المرأة معادلة لشهادة زوجها في هذه الحال، وهي حال [= الزنا] أخطر شأناً بكثير من حال الدَّيْن التي جعلت فيها الآية ٢٨٢ من سورة البقرة شهادة المرأة بنصف شهادة الرجل. وهاكم نص الآيات الأربع: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ * وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ * وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ * وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾.

(٤٦) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج٤، ص٢٠٨.

وروى الطبري بين جملة روايات متوافقة أن الضحاك - ومن بعده ابن زيد - قال: «تصدى رسول الله (ص) لرجل من مشركي قريش كثير المال ورجا أن يؤمن، وجاء رجل من الأنصار أعمى يقال له عبد الله بن أم مكتوم، فجعل يسأل نبي الله (ص)، فكرهه نبي الله (ص) وتولى عنه وأقبل على الغني... فعاتبه الله في ذلك فقال: عبس وتولى أن جاءه الأعمى[٤٧]».

وذكر الواحدي أن «ابن مكتوم أتى النبي (ص) وهو يناجي عتبة بن ربيعة وأبا جهل بن هشام وعباس بن عبد المطلب وأُبيّاً وأمية ابني خلف ويدعوهم إلى الله تعالى ويرجو إسلامهم. فقام ابن أم مكتوم وقال: يا رسول الله علِّمني ما علَّمك الله، وجعل يناديه ويكرر النداء ولا يدري [لأنه أعمى] أنه مشتغل عنه مقبل على غيره، حتى ظهرت الكراهة في وجه رسول الله (ص) لقطعه كلامه، وقال (= الرسول) في نفسه: يقول هؤلاء الصناديد: إنما أتباعه العميان والسفلة والعبيد! فعبس رسول الله صلى الله عليه وسلم وأعرض عنه وأقبل على القوم الذين يكلمهم فأنزل الله تعالى هذه الآيات[٤٨]».

وفي سياق التقريع أيضاً على قرار اتخذه الرسول من دون أن يؤذن له به في الوحي نزلت آية: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ الله يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لا تُظْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٧٢). وقد أجمع المفسرون على أن هذه الآية نزلت لتنهى الرسول عن منع الصدقة عن المحتاجين من المشركين ما لم يعتنقوا الإسلام. في ذلك يقول الطبري: «ليس عليك يا محمد هدي المشركين إلى الإسلام، فتمنعهم صدقة التطوع، ولا تعطيهم منها ليدخلوا في الإسلام حاجة منهم إليها، ولكن الله هو يهدي من يشاء من خلقه إلى الإسلام فيوفقهم له، فلا تمنعهم الصدقة». ويعزز الطبري تأويله هذا بما رواه عن شعبة:

(٤٧) الطبري، ج٢٤، ص٢١٩.

(٤٨) أسباب النزول، ص٣٣٢.

«كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يتصدق على المشركين، فنزلت: ﴿وَمَا تُنفِقُونَ إِلا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللهِ﴾، فتصدَّق عليهم[49]».

ودوماً في سياق تقريع الرسول على أذنه للناس بشيء لم يؤذن له به نزلت: ﴿عَفَا الله عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾ (التوبة: ٤٣). «قال أبو جعفر (= الطبري): «هذا عتاب من الله تعالى ذكره، عاتب به نبيَّه صلى الله عليه وسلم في إذنه لمن أذن له في التخلف عنه، حين شخص إلى تبوك لغزو الروم، من المنافقين». والقصة أن نفراً من المنافقين، وكان تعدادهم على ما تقول بعض الروايات تسعة وثلاثين رجلاً، أتوا الرسول واستأذنوه في التخلف عن مواكبته في الغزوة التي قادها إلى تبوك سنة تسع، فأذن لهم وهو يعلم أنهم غير صادقين فيما اعتلُّوا به من أعذار واهية. فنزلت الآية في عتابه على إذنه لهم بالقعود. وفي ذلك يروي الطبري عن عمرو بن ميمون الأودي أنه قال: «اثنتان فعلهما رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يؤمر فيهما بشيء: إذنه للمنافقين، وأخذه الأسارى، فأنزل الله: ﴿عَفَا الله عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾، قال: سألت مورِّقاً عن قوله: ﴿عَفَا الله عَنْكَ﴾، قال: عاتبه ربه[50]».

ولئن عوتب الرسول في بعض الآيات على ما فعل فإنه، في آيات أخرى، يُعاتب على ما همَّ بفعله وإن لم يفعله. ففي بيان سبب نزول الآية ١٢٦ من سورة النحل: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ يقول الواحدي، في رواية عن أبي هريرة، إنه لما رأى الرسولُ، في يوم أُحُد، عمَّه حمزة صريعاً «فلم ير شيئاً كان أوجع لقلبه منه وقال: والله لأقتلنَّ بك سبعين منهم فنزلت». وفي رواية مماثلة عن ابن عباس أنه «لما انصرف المشركون عن قتلى أُحد انصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأى

(٤٩) الطبري، ج٥، ص٥٨٦.

(٥٠) نفسه، ج٤، ص٢٧٣-٢٧٤. بل إن مفسراً ذا منزع معتزلي مثل الزمخشري يذهب في تأويل الآية إلى أكثر من المعاتبة بكثير بتأكيده أن «قوله ﴿عَفَا الله عَنْكَ﴾ كناية عن الجناية لأن العفو رادف لها، ومعناه أخطأت وبئس ما فعلت» (**الكشاف**، ج٢، ص١٢٨).

منظراً ساءه، ورأى حمزة قد شُقَّ بطنه واصطُلم أنفه وجُدعت أذناه، فقال: لأقتلنَّ مكانه سبعين رجلاً منهم... فأنزل الله عز وجل ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾[٥١]».

وفي سياق مماثل، أي سياق نهي الرسول عن المبادرة إلى عمَلٍ عمَلٍ لم يؤمر به ولم ينزل فيه وحي نزلت الآية الناهية المشهورة من سورة الأنعام: ﴿وَلا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ﴾. وتفصيل القصة كما يرويها الطبري أن اثنين من أعيان قريش هما الأقرع ابن حابس التميمي وعيينة بن حصن الفزاري قدما «فوجدوا[٥٢] النبيّ صلى الله عليه وسلم قاعدًا مع بلال وصهيب وعمار وخباب، في أناس من الضعفاء من المؤمنين. فلما رأوهم حوله حَقَروهم، فأتوه فقالوا: إنا نحب أن تجعل لنا منك مجلسًا تعرف لنا العرب به فضلَنا، فإنّ وفود العرب تأتيك فنستحيي أن ترانا العرب مع هؤلاء الأعبُد، فإذا نحن جئناك فأقمهم عنا، فإذا نحن فرغنا فاقعد معهم إن شئت! قال: نعم! قالوا: فاكتب لنا عليك بذلك كتابًا. قال: فدعا بالصحيفة، ودعا عليًّا ليكتب. قال: ونحن قعود في ناحية، إذ نزل جبريل بهذه الآية: ﴿وَلا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (الأنعام: ٥٢)... فألقى رسول الله صلى الله عليه وسلم الصحيفةَ من يده[٥٣]».

وفي تخطئة الرسول أيضاً على قرار بادر إلى اتخاذه من دون مرجعية من الوحي، نزلت الآية ٦٧ من سورة الأنفال: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَالله يُرِيدُ الآخِرَةَ﴾. فقد وقع في أيدي المسلمين في يوم بدر عدد كبير من الأسرى القرشيين، وفي عدادهم بضعة من قرابة الرسول، ومنهم عقيل بن أبي طالب، وعم الرسول العباس بن عبد المطلب، وأبو العاص بن الربيع ختن الرسول

(٥١) أسباب النزول، ص٢١٤.

(٥٢) الانتقال، غير المبرر نحوياً، من صيغة المثنى إلى صيغة الجمع، هو من قلم الطبري.

(٥٣) الطبري، ج١١، ص٣٧٦. ويضيف الطبري أنه في السياق نفسه نزلت الآية ٢٨ من سورة الكهف: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾

وزوج بنته زينب. «فلما جيء بالأسرى قال رسول الله (ص): ما تقولون في هؤلاء الأسرى؟ فقال أبو بكر: يا رسول الله، قومك وأهلك، استَبْقِهم واستأنِ بهم، لعل الله أن يتوب عليهم. وقال عمر: يا رسول الله كذَّبوك وأخرجوك، قدِّمهم فاضرب أعناقهم». فهوى الرسول ما قال أبو بكر، ولم يهوَ ما قاله عمر، وأخذ منهم الفداء (بل إنه أطلق سراح ختنه بلا فداء). فنزلت الآية توبِّخ الرسول، وتعيب عليه أخذ «الفداء من أسارى بدر قبل أن يؤمر به»، وتلومه على أنه، بإيثاره رأي أبي بكر في الفداء على رأي عمر في القتل، قد قدَّم «متاع الدنيا... على زينة الآخرة». فأسقط في يد الرسول وقعد، بعد نزول الآية، يبكي ويبكي معه أبو بكر[٥٤].

هذه المحاباة التي أبداها الرسول نحو قرابته في قضية أسارى بدر والتي ناله بسببها ما ناله من تأنيب ولوم ستتكرر - ويتكرر معها التقريع الإلهي - مرة ثانية في قضية سرقة ابن أبيرق. فقد مال الرسول إلى تبرئة هذا الأخير، لأنه من الأنصار الذين انضووا تحت رايته واعتنقوا الإسلام، ليثبت تهمة السرقة على رجل يهودي بريء.

والقصة كما يرويها الواحدي أن «رجلاً من الأنصار يقال له طعمة بن أبيرق، أحد بني ظفر بن الحرث، سرق درعاً من جار له يقال له قتادة بن النعمان. وكانت الدرع في جراب فيه دقيق، فجعل الدقيق ينتشر من خرق في الجراب حتى انتهى إلى الدار وفيها أثر الدقيق، ثم خبأها عند رجل من اليهود يقال له زيد بن السمير. فالتُمِسَتِ الدرع عند طعمة فلم توجد عنده، وحلف لهم: والله ما أخذها وما له بها من علم. فقال أصحاب الدرع: بلى والله قد أدلج علينا، فأخذها، وطلبنا أثره حتى دخل داره، فرأينا أثر الدقيق. فلما أن حلف تركوه واتبعوا أثر الدقيق حتى انتهوا إلى منزل اليهودي، فأخذوه، فقال: دفعها إليَّ طعمة بن أبيرق، وشهد له أناس من اليهود على ذلك. فقال بنو ظفر، وهم قوم طعمة: انطلقوا بنا إلى رسول الله (ص)، فكلموه في ذلك، فسألوه

(٥٤) الطبري، ج١٤، ص٦١-٦٢.

أن يجادل [= يدافع] عن صاحبهم، وقالوا: إن لم تفعل هلك صاحبنا وافتُضح وبُرِّئ اليهودي. فهمَّ رسول الله (ص) أن يفعل - وكان هواه معهم - وأن يعاقب اليهودي، حتى أنزل الله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالحَقِّ فَاعْبُدِ الله مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ﴾، وهذا قول جماعة من المفسرين[٥٥]. ويضيف الطبري في شرح تتمة الآية: ﴿وَلا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيماً﴾: «ولا تكن لمن خان معاهداً في نفسه أو ماله خصيماً، تخاصم عنه وتدافع عنه... واستغفر الله يا محمد وسله أن يصفح لك عن عقوبة ذنبك في مخاصمتك عن الخائن... وقد قيل إن النبي (ص) لم يكن خاصمَ عن الخائن، ولكنه همَّ بذلك. فأمره الله بالاستغفار مما همَّ به من ذلك[٥٦].

ولئن كانت هذه الآية نسيج وحدها في معاتبة الرسول على محاباته الكاذبين من المؤمنين على حساب الصادقين من المعاهدين من يهود وسواهم، فعديدة هي بالمقابل الآيات التي تعاتبه عتاباً أشد على محاباته المنافقين من المشركين ومحاولته استرضاءهم بتقديم بعض التنازلات لهم مما لم يأذن به الله. من هذه الآيات: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ الله وَلا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾ (الأحزاب: ١). ومنها: ﴿وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ﴾ (الأنعام: ١١٦). ومنها أخيراً: ﴿فَلا تُطِعِ الْمُكَذِّبِينَ * وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾ (القلم: ٨-٩)[٥٧].

ولقد كنا رأينا كيف بلغ هذا العتاب ذروته، فتحول إلى وعيد بمضاعفة عذاب النبي في الدنيا والآخرة، في الآيات ٧٣-٧٥ من سورة الإسراء: ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذاً لاتَّخَذُوكَ خَلِيلاً * وَلَوْلا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ

(٥٥) أسباب النزول، ص١٣٤.

(٥٦) الطبري، ج٩، ص١٧٥. هذا ولا يتردد الزمخشري، الذي اتهمه ابن تيمية بأن تفسيره محشو بالبدع المدسوسة، في رد سبب الضلالة التي كاد يقع فيها الرسول في الحكم في قضية سرقة الدرع إلى أنه «عمل بظاهر الحال وما كان يخطر له ببال أن الحقيقة على خلاف ذلك» (الكشاف، ج١، ص٦٤٦).

(٥٧) قال الطبري في تأويل هذه الآية: «ودَّ هؤلاء المشركون يا محمد لو تلين لهم في دينك بإجابتك إياهم إلى الركون إلى آلهتهم، فيلينون لك في عبادتك إلهك... وإنما هو مأخوذ من الدهن، شبَّه التليين في القول بتليين الدهن».

لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً * إِذاً لأذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيراً ﴾.

وفي هذا السياق الردعي نفسه نزلت الآية ١٢٨ من سورة آل عمران: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ﴾. وقد قال الطبري في تأويلها: «وقوله: ليس لك من الأمر شيء: ليس إليك يا محمد أمر خلقي... وإنما أمرهم إليَّ، والقضاء فيهم بيدي دون غيري، أقضي فيهم وأحكم بالذي أشاء». وقد ذكر أنه نزلت على الرسول يوم أُحد: «فقد شجَّ رسول الله (ص) في وجهه وأصيبت رباعيته [= أربعة من أسنانه بين الثنية والناب]، فهمَّ رسول الله (ص) أن يدعو عليهم، فقال: كيف يفلح قوم أدموا وجه نبيِّهم، وهو يدعوهم إلى الله وهم يدعونه إلى الشيطان... فأنزل الله عز وجل ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ﴾»[٥٨]. وروى الواحدي عن سالم بن عبد الله بن عمر الخطاب، «قال: لعن رسول الله (ص) فلاناً وفلاناً، فأنزل الله عز وجل: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ﴾»[٥٩].

وذكر الرازي في **مفاتيح الغيب** روايتين متناقضتين. فقد روى عن ابن عباس أن الآية «نزلت بسبب أنه (ص) أراد أن يلعن المسلمين الذين خالفوا أمره والذين انهزموا [في أُحد] فمنعه الله من ذلك». ثم أورد وجهاً آخر - ومعاكساً - لسبب النزول فقال: «إنه (ص) أراد أن يستغفر للمسلمين الذين انهزموا وخالفوا أمره ويدعو لهم، فنزلت الآية»[٦٠]. وانفرد البخاري في **تاريخه**، برواية عن عبد الله بن عمر أيضاً، مفادها: «جاء رجل من قريش إلى النبي (ص)، فقال: إنك تنهي عن السبِّ، ثم تحوَّل فحوَّل قفاه إلى النبي (ص) وكشف استه، فلعنه ودعا عليه، فأنزل الله: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ﴾»[٦١].

(٥٨) الطبري، ج٤، ص٥٦.

(٥٩) الواحدي، **أسباب النزول**، ص٨٩.

(٦٠) الفخر الرازي، **مفاتيح الغيب**، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٠، ج٣، ص١٩٠.

(٦١) جلال الدين السيوطي، **لباب النقول في أسباب النزول**، دار البيان العربي، القاهرة ٢٠٠٢، ص٦٨.

وبدوره انفرد الطبرسي (ت ٥٤٨هـ) برواية عن مقاتل بن سليمان تناقض الروايات السابقة من حيث أنها تقلب الدعاء على المشركين إلى ترحُّم على شهداء المسلمين. فطبقاً لرواية مقاتل هذه نزلت الآية «في أهل بئر معونة، وهم سبعون رجلاً من قراء أصحاب رسول الله وأميرهم المنذر بن عمرو، بعثهم رسول الله (ص) إلى بئر معونة في صفر سنة أربع من الهجرة على رأس أربعة أشهر من أُحد ليعلِّموا الناس القرآن والعمل. فقتلهم جميعاً عامر بن الطفيل... فوجد رسول الله (ص) من ذلك وجداً شديداً وقنت عليهم شهراً، فنزل: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ﴾[٦٢]. وفي الحالين معاً، السلب أو الإيجاب، اللعان أو القنوت، فإن الآية هي بمثابة إعلان صريح عن كفِّ يد الرسول عن الحكم بشيء في عباد الله سواء «في عاجل الدنيا أو آجل الآخرة» - كما يقول الطبري - اللهم إلا إذا حكم، لا من تلقاء ذاته، بل متقيداً بما ينزل الله إليه من الوحي. فليس الرسول منهياً فقط عن اتباع أهواء الناس: ﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَمَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلا وَاقٍ﴾ (الرعد: ٣٧)، بل هو منهيٌّ أيضاً وأساساً عن اتباع هوى نفسه. وإنما على ضوء هذا النهي ينبغي أن نفهم آيات الاستغفار الثلاث المتتالية من سورة التوبة:

- ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ الله لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَالله لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ (التوبة: ٨٠).
- ﴿وَلا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَداً وَلا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ﴾ (التوبة: ٨٤).
- ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ (التوبة: ١١٣).

فهذه الآيات نزلت، جميعاً، في تقريع الرسول على اتباعه هوى نفسه عندما طلب من ربه الاستغفار للمنافقين من ذوي معارفه وللمشركين من ذوي قرابته. فطبقاً

(٦٢) الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٩٩٧، ج٢، ص٣٨٦.

لابن هشام - الذي يروي ههنا عن ابن إسحاق - نزلت الآية الأولى في صلاة الرسول على عبد الله بن أبيّ بن سلول الذي تجمع كتب السيرة على اعتباره رأس المنافقين: «عن ابن عباس قال: سمعت عمر بن الخطاب يقول: لما توفّي عبد الله بن أبيّ دُعي رسول الله (ص) للصلاة عليه، فقام إليه، فلما وقف عليه يريد الصلاة تحوَّلتُ حتى قمت في صدره، فقلت: يا رسول الله، أتصَلِّي على عدوِّ الله عبد الله بن أبيّ بن سلول القائل كذا يوم كذا والقائل كذا يوم كذا؟ أعدِّد أيامه له، ورسول الله يتبسم، حتى إذا أكثرت قال: «يا عمر أخِّر عني، إني قد خُيِّرت فاخترت. قد قيل لي ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ الله لَهُمْ﴾، فلو أعلم أني إن زدتُ على السبعين غُفر له لزدت». قال: ثم صلى عليه رسول الله (ص) ومشى معه حتى قام على قبره حتى فُرغ منه. قال [= عمر]: فعجبت لي ولجرأتي على رسول الله، والله ورسوله أعلم، فوالله ما كان إلا يسيراً حتى نزلت هاتان الآيتان: ﴿وَلا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَداً وَلا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ﴾. فما صلَّى رسول الله بعده على منافق حتى قبضه الله»[٦٣].

ولكن روايات أخرى لا تستبعد أن تكون آيات الاستغفار قد نزلت في أم الرسول نفسها. يقول الطبري: «لما قدم رسول الله (ص) مكة وقف على قبر أمه حتى سخنت عليه الشمس رجاء أن يؤذن له فيستغفر لها حتى نزلت ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَينَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾»[٦٤]. ويعزِّز هذه الرواية ما ذكره عبد الله بن وهب من أن المعنيين بأصحاب الجحيم هم والدا الرسول اللذان ماتا على الشرك. ففي رواية عن «محمد بن كعب القرظي أن رسول الله

(٦٣) السيرة النبوية، ج٤، ص٥٤.

(٦٤) الطبري، ج١٤، ص٥١١.

(ص) قال: ليت شعري ما فعل أبواي، فأنزل الله عليه: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيراً وَنَذِيراً وَلا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ﴾ (البقرة: ١١٩). قال: فما ذكرهما رسول الله بعد»[٦٥].

وثمة رواية ثالثة - ولعلها هي الأقرب إلى الصحة التاريخية - تفيد أن آية الاستغفار نزلت في أبي طالب عم النبي الذي كان يكنُّ له حباً أكيداً. فقد روى البخاري أن «أبا طالب لما حضرته الوفاة دخل عليه النبي (ص) وعنده أبو جهل. فقال: أي عم، قل معي: لا إله إلا الله، أحاجُّ لك بها عند الله. فقال أبو جهل وعبد الله بن أبي أمية: يا أبا طالب، ترغب عن ملة عبد المطلب؟ فلم يزالا يكلمانه، حتى قال آخر شيء كلَّمهم به: على ملَّة عبد المطلب. فقال النبي (ص): لأستغفرن لك ما لم أُنْهَ عنه. فنزلت: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾[٦٦]. وساق الواحدي رواية أكثر تفصيلاً «أنه لما اشتكى أبو طالب شكواه التي قُبض فيها قالت له قريش: يا أبا طالب أرسل إلى ابن أخيك فيرسل إليك من هذه الجنة التي ذكرها تكون لك شفاء. فخرج الرسول حتى وجد رسول الله (ص) وأبا بكر جالساً معه، فقال يا محمد، إن عمك يقول إني كبير ضعيف سقيم، فأرسل إليَّ من جنتك هذه التي تذكر من طعامها وشرابها شيئاً يكون لي فيه شفاء. فقال أبو بكر: حرَّمها على الكافرين». ولكن لما كررت قريش الطلب، رقَّ قلب الرسول على ما يبدو، فَقَدِم «بيت أبي طالب فوجده مملوءاً رجالاً. فقال: خلُّوا بيني وبين عمِّي. فقالوا: ما نحن بفاعلين، ما أنت أحقُّ به منا، إن كانت لك قرابة فلنا قرابة مثل قرابتك. فجلس إليه فقال: يا عم جزيت عني خيراً، يا عم أَعنِّي على نفسك بكلمة واحدة أشفع لك بها عند الله يوم القيامة. قال: وما هي يا ابن أخي؟ قال: قل لا إله إلا الله وحده لا شريك له. فقال: إنك لي ناصح، والله لولا أن تُعيَّر بها فيقال جزع عمُّك من الموت لأقررت بها عينك... فقال

(٦٥) **الجامع تفسير البيان**، ج١، ص١٠٢.

(٦٦) البخاري، **الجامع المسند الصحيح**، تحقيق محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ١٤٢٢هـ، ج٥، ص٥١، الحديث رقم ٣٨٨٤.

رسول الله (ص): لا أزال أستغفر لك ربي حتى يردَّني. فاستغفر له بعدما مات، فقال المسلمون: ما يمنعنا أن نستغفر لآبائنا ولذوي قراباتنا؟ قد استغفر إبراهيم لأبيه[٦٧] وهذا محمد (ص) يستغفر لعمه. فاستغفروا للمشركين حتى نزل ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى﴾[٦٨]. ومما يعزز هذا التأويل لآية الاستغفار أن الآية ٥٦ من سورة القصص: ﴿إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ الله يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ قد نزلت، على ما يجمع المفسرون، في أبي طالب أيضاً. وهذا ما يؤكده الطبري الذي يسوق في ذلك بضع خمس عشرة رواية تجزم كلها بأن هذه الآية نزلت على رسول الله (ص) من أجل امتناع أبي طالب عمه من إجابته إذ دعاه إلى الإيمان بالله»[٦٩].

وبمناسبة هذه الآية الأخيرة، لنلاحظ أن العديد من الآيات القرآنية تنحو المنحى نفسه وتعلن **اللافاعلية النبوية** في كل ما يتعلق بمسائل الاهتداء والضلال، النجاة والهلاك، وتقصر ذلك كله على **الوظيفة الإلهية** لتحصر **الوظيفة الرسولية** بالبلاغ وحده. وهذه العطالة الذاتية للوظيفة النبوية تجد تعبيرها ليس فقط في مضمون الآيات التالية، بل أيضاً في بنيتها اللغوية المستَقْطَبة بين فعل الأمر «قلْ» أو «اتَّبع» و«لا» الناهية و«ما» (أو «ليس») النافية:

- ﴿قُلْ لا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللهِ﴾ (الأنعام: ٥٠).
- ﴿قُلْ لا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعاً وَلا ضَرّاً إِلا مَا شَاءَ الله﴾ (الأعراف: ١٨٨).
- ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلا مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلا نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾ (الأحقاف: ٩).
- ﴿قُلْ إِنَّ الله يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ﴾ (الرعد: ٢٧).

(٦٧) بالإحالة إلى الآية ٤١ من سورة إبراهيم: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾.

(٦٨) **أسباب النزول**، ص١٩٧-١٩٨.

(٦٩) الطبري، ج١٨، ص٥٩. وأرجح التقدير أنه تندرج في السياق نفسه الآية ٨ من سورة الفاطر: ﴿فَإِنَّ الله يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ﴾.

- ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾ (فصلت: ٦).
- ﴿اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لا إِلَهَ إِلا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الأنعام: ١٠٦).
- ﴿وَاتَّبِعْ مَا يُوحَى إِلَيْكَ وَاصْبِرْ حَتَّى يَحْكُمَ الله وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ (يونس: ١٠٩).
- ﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (الإسراء: ٣٦).
- ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ الله يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ (البقرة: ٢٧٢).
- ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ﴾ (آل عمران: ١٢٨).
- ﴿وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَنْ ضَلالَتِهِمْ إِنْ تُسْمِعُ إِلا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (النحل: ٨١)[٧٠].

والواقع أن الدارس لبنية الخطاب القرآني في جميع الآيات التي يكون فيها الرسول هو المخاطَب - وهي تُعَدُّ بالمئات - لا يملك إلا أن يلاحظ أنها، من الناحية اللغوية، بنية أمرية - نهيية. فالرسول هو على الدوام إما مأمور بـ أو منهي عن... فمن آيات الأمر:

- ﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلاً بَلِيغاً﴾ (النساء: ٦٣).
- ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الحجر: ٩٤).
- ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ (الأعراف: ١٩٩).
- ﴿وَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْراً جَمِيلاً﴾ (المزمل: ١٠).
- ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ (آل عمران: ١٥٩).

(٧٠) هذه الآية مكررة بحرفها في الآية ٥٣ من سورة الروم.

بل إن بعض السور القرآنية، مثل سورة المدثر، مصاغة نحوياً، إن جاز التعبير، على فعل الأمر: ﴿يَاأَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ * قُمْ فَأَنْذِرْ * وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ * وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ * وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ * وَلا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ * وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ﴾ (المدثر: ١-٧).

وعلى حين أن الخطاب القرآني يحرص على تذكير الرسول بأنه مأمور: ﴿وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ (الشورى: ١٥)، فإن الرسول يحرص بدوره على التنويه بأنه ليس فقط مأموراً، بل مأمور أيضاً بأن يقول إنه مأمور:

- ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ﴾ (الأنعام: ١٤).
- ﴿قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ الله وَلا أُشْرِكَ بِهِ﴾ (الرعد: ٣٦).
- ﴿قُلْ إِني أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ الله مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ﴾ (الزمر: ١١).
- ﴿وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ الله مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾ (الشورى: ١٥).

أما الآيات التي تلجأ إلى صيغة النهي في مخاطبة الرسول فتُعدُّ بالعشرات، ومنها على سبيل المثال لا الحصر:

- ﴿فَلا تُمَارِ فِيهِمْ إِلا مِرَاءً ظَاهِراً وَلا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَداً * وَلا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَداً﴾ (الكهف: ٢٢-٢٣).
- ﴿وَلا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلا تَكُنْ فِي ضَيْقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ﴾ (النمل: ٧٠)(٧١).
- ﴿فَلا تُطِعِ الْمُكَذِّبِينَ . . . وَلا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَهِينٍ﴾ (القلم: ٨ و١٠).
- ﴿وَلا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَداً وَلا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ﴾ (التوبة: ٨٤)(٧٢).

(٧١) وهي مكررة بحرفها في الآية ١٢٧ من سورة النحل.

(٧٢) والجدير بالإشارة هنا أن «لا» النافية تضطلع في بعض الآيات بوظيفة «لا» الناهية كما في قوله: ﴿لا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ﴾ (الأحزاب: ٥٢).

وفي بعض الآيات يتداخل فعل الأمر وفعل النهي على نحو تتأكد معه مأمورية الرسول في العمل أو المنع من العمل بصيغتَي الإيجاب والسلب معاً. من هذه الآيات:

- ﴿أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً وَلا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (يونس: ١٠٥).
- ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا﴾ (الكهف: ٢٨).
- ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾ (الجاثية: ١٨).
- ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ الله وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ (المائدة: ٤٨).
- ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ﴾ (الأحقاف: ٣٥).
- ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ الله وَلا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾ (الأحزاب: ١).

ومن منظور آمرية المرسِل ومأمورية المرسَل إليه في الخطاب القرآني فإنه لا يخلو من دلالة أن نلاحظ أن أول آية نزلت من القرآن بدأت بفعل أمر: ﴿اقْرَأْ﴾، وآخر آية نزلت منه اشتملت على فعل أمر: ﴿قُلْ﴾[٧٣].

هـ. آيات تتدخل في الحياة الخاصة للرسول و تحدد له ما هو مباح أو محرَّم حتى في علاقاته الزوجية ورغائب نفسه الجنسية:

وسيكون عمادنا الأول في استقصاء مدلول هذه الآيات وظروف نزولها - فضلاً عن الطبري - على ابن سعد الذي أفرد الشطر الأكبر من الجزء الثامن من **طبقاته** لموضوع «نساء النبي».

أولى هذه الآيات الآية ٣٧ من سورة الأحزاب والتي تُعدُّ من أطول سور القرآن، والتي أباحت للرسول أن يتزوج من زينب بنت جحش زوجة ابنه بالتبني زيد

(٧٣) العلق: ١، والنساء: ١٧٦.

ابن حارثة: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ الله عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ الله وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا الله مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَالله أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَراً زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَراً وَكَانَ أَمْرُ اللهِ مَفْعُولاً﴾.

والواقع أنه لا يمكن فهم هذه الآية ما لم تربط بالآية التي سبقتها: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى الله وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ الله وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُبِيناً﴾ (الأحزاب: ٣٦). فقد نزلت هذه الآية، كما يوضح الطبري، في «زينب بنت جحش حين خطبها رسول الله (ص) على فتاه زيد بن حارثة فامتنعت من إنكاحه نفسها». وكانت زينب بنت عمة الرسول، وكانت ممن هاجر مع الرسول إلى المدينة، وكانت - كما يصفها ابن سعد - «امرأة جميلة». فلما قدم يخطبها الرسول ظنت أنه يخطبها على نفسه فرضيَت. ولكن لما علمت أنه يخطبها على زيد بن حارثة، عبده وعبد خديجة بنت خويلد من قبله، أبت وأنكرت، فأنزل الله - كما يضيف الطبري - ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى الله وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾»، فرضيت - على مضض منها كما يبدو - فتزوجها زيد بن حارثة. ويتابع الطبري أن الرسول خرج يوماً يطلب زيداً في بيته. وكان «على الباب ستر من شعر، فرفعت الريح الستر فانكشف، وهي [= زينب] في حجرتها حاسرة، فوقع إعجابها في قلب النبي (ص)، فلما وقع ذلك كُرِّهت إلى الآخر»[٧٤].

ويعطي ابن سعد عن الحادثة مزيداً من التفصيل فيقول: «جاء رسول الله (ص) بيت زيد بن حارثة يطلبه، وكان زيد إنما يقال له زيد بن محمد... فلم يجده... وقامت إليه زينب بنت جحش فُضُلاً [أي متبذِّلة في ثوب واحد] فأعرض رسول الله (ص) عنه فقالت: ليس هو ههنا يا رسول الله، فادخل بأبي أنت وأمي. فأبى رسول الله أن

(٧٤) الطبري، ج [illegible]، ص ٢٧٤.

يدخل، وإنما عجلت زينب أن تلبس لما قيل لها رسول الله (ص) على الباب، فوثبت عجلى، فأعجبت رسول الله، فولَّى وهو يهمهم بشيء لا يكاد يُفهم منه إلا ربما: سبحان الله العظيم، سبحان مصرِّف القلوب [وفي رواية أخرى: سبحان مقلِّب القلوب]. فجاء زيد إلى منزله فأخبرته امرأته أن رسول الله أتى منزله. فقال زيد: ألا قلتِ له أن يدخل؟ قالت: قد عرضت عليه ذلك فأبى. قال: فسمعت شيئاً؟ قالت: سمعته حين ولى تكلم بكلام لا أفهمه، وسمعته يقول: سبحان الله العظيم، سبحان مصرِّف القلوب. فجاء زيد حتى أتى رسول الله فقال: يا رسول الله بلغني أنك جئت منزلي، فهلا دخلت؟ بأبي أنت وأمي يا رسول الله لعل زينب أعجبتك فأفارقها. فيقول رسول الله: أمسك عليك زوجك. فما استطاع زيد إليها سبيلاً بعد ذلك اليوم، فيأتي إلى رسول الله فيخبره، فيقول رسول الله: أمسك عليك زوجك. فيقول: يا رسول الله أفارقها. فيقول رسول الله: احبس عليك زوجك. ففارقها زيد واعتزلها، وحلَّت، يعني انقضت عدَّتها. قال: فبينا رسول الله جالس يتحدث مع عائشة إلى أن أخذت رسول الله غشية فسُرِّي عنه وهو يتبسم وهو يقول: من يذهب إلى زينب يبشِّرها أن الله قد زوَّجنيها من السماء؟ وتلا رسول الله (ص): ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ الله عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ الله وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا الله مُبْدِيهِ﴾... فتزوجها رسول الله (ص) فما أولم على امرأة من نسائه ما أولم عليها... وكانت تفخر على نساء النبي (ص) تقول: «زوَّجكنَّ أهلكنَّ وزوَّجني الله من فوق سبع سموات»[٧٥].

(٧٥) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج٨، ص١٠١-١٠٣. وبالمناسبة، في واحد من أسوأ المقالات التي كتبها عبد الرحمن بدوي بالفرنسية في الطور الأخير والارتدادي من حياته قال إن قصة وقوع الرسول في هوى زينب بنت جحش هي من اختلاق «الخيال المريض للكتَّاب الأوروبيين»، وإن التفصيل المتعلِّق برؤيته إياها في مبذلها هو من اختراع مستشرق «مكبوت جنسياً»، يعني «غودفروا ديمومبين» مؤلف كتاب **محمد** الصادر عام ١٩٥٦ في باريس، علماً بأن هذا الأخير لم يفعل أكثر من أن لخص ما قاله الطبري وابن سعد في هذا الخصوص. انظر كتاب عبد الرحمن بدوي: *Défense de la vie du Prophète Muhammad contre ses détracteurs* (**الدفاع عن سيرة النبي محمد ضد المشنِّعين عليه**)، منشورات أفكار AFKAR، باريس ١٩٩٠، ص٩٣-٩٤.

ويبدو أن القصة لم تتوقف عند هذا الحد، إذ يذكر الواحدي أنه «لما تزوج النبي (ص) زينب، وكانت تحت زيد بن حارثة» - الذي أعتقه وتبناه قبل الوحي - «قالت اليهود والمنافقون: تزوج محمد امرأة ابنه وهو ينهى الناس عنها، فأنزل الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ﴾»(٧٦).

ولئن تكن الآية ٣٧ من سورة الأحزاب أباحت للنبي الزواج من زينب بنت جحش، فإن الآية ٥٠ من السورة نفسها لم تأذن له بالمقابل بالزواج من أم هانئ بنت أبي طالب التي يستفاد من كتب السيرة أنها كانت «حبَّه الأول». فقد كان خطبها إلى أبيها في الجاهلية، ولكن عمه أبا طالب زوَّجها لهبيرة بن أبي وهب. «ثم أسلمت ففرَّق الإسلام بينها وبين هبيرة فخطبها رسول الله (ص) إلى نفسها فقالت: «والله إني كنت لأحبك في الجاهلية فكيف في الإسلام، ولكني امرأة مُصْبِيَة (أي لها أولاد صبيان)». وفي رواية أخرى أنها قالت: «يا رسول الله لأنت أَحَبُّ إليَّ من سمعي وبصري، وحق الزوج عظيم، فأخشى إن أقبلت على زوجي أن أضيِّع بعض شأني وولدي، وإن أقبلت على ولدي أن أضيِّع حق الزوج»... فلما أدرك بنوها عرضت نفسها عليه فقال: أما الآن فلا، لأن الله أنزل عليه: ﴿يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ﴾، إلى قوله: ﴿اللاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ﴾. ولم تكن من المهاجرات»(٧٧).

وفي سياق الآية ٥٠ من سورة الأحزاب دوماً، يطالعنا وجه آخر لتدخل الوحي في صميم الحياة الخاصة للرسول: ﴿وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾. فقد أجمع ابن سعد في **طبقاته** والبخاري ومسلم في **صحيحهما** أن هذا الجزء من الآية نزل في أم شريك الدَّوْسي الأزدية. فقد كانت من اللواتي هاجرن إلى الرسول، وكانت - كما يروي ابن سعد - «جميلة» ولكن

(٧٦) الواحدي، **أسباب النزول**، ص٢٦٥. وهذه الآية الرابعة من سورة الأحزاب تتممها الآية الأربعون من السورة نفسها: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾. وعلى أساس هاتين الآيتين جرى تحريم التبني في الشرع الإسلامي.

(٧٧) **الطبقات الكبرى**، ج٨، ص١٥٢-١٥٣.

«قد أسنَّت». ولما أتت المدينة عرضت نفسها على الرسول، فقالت: «إني أهب نفسي لك... فقبلها النبي (ص)، فقالت عائشة: ما في امرأة حين تهب نفسها لرجل خير. قالت أم شريك: فأنا تلك. فسمَّاها الله مؤمنة. فقال: ﴿وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾. فلما نزلت هذه الآية قالت عائشة: إن الله ليسرع لك في هواك»(٧٨).

بَيْدَ أن الآية الأبلغ في الدلالة على كون الرسول مسيراً، لا مخيَّراً، تحت إمرة الوحي - أو تحت غطاء الوحي إذا أخذنا بعين الاعتبار ملاحظة عائشة الفائقة الجرأة - في حياته الخاصة كما في حياته العامة، تبقى هي الآية الأولى من سورة التحريم: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ الله لَكَ﴾. فهنا يُلام النبي لا على كونه حلَّل لنفسه حراماً حرَّمه الله - وهذه لو كانت لكانت كبيرة من الكبائر - بل على كونه حرَّم على نفسه حلالاً أحلَّه الله له، وردع نفسه عن هوى نفسه مع أن الله لم يردعه عنه.

والقصة كما يرويها ابن سعد أن حفصة بنت عمر بن الخطاب، ثالثة من تزوجهن النبي بعد موت خديجة - ولم تكن على شيء من الجمال فضلاً عن حدَّة في الطبع على ما تذكر المصادر - «خرجت من بيتها، فبعث رسول الله إلى جاريته فجاءته في بيت حفصة، فدخلت عليه حفصة وهي [= الجارية] معه في بيتها فقالت: يا رسول الله، في بيتي وفي يومي وعلى فراشي! فقال رسول الله: اسكتي فلك الله لا أقربها أبداً، ولا تذكريه. فذهبت حفصة فأخبرت عائشة فأنزل الله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ الله لَكَ﴾.

ويسوق ابن سعد رواية أخرى على لسان عروة بن الزبير فيقول: «وانطلقت حفصة إلى أبيها تحدِّث عنده، وأرسل رسول الله إلى مارية [= القطبية] فظل معها في بيت حفصة وضاجعها، فرجعت حفصة من عند أبيها وأبصرتهما، فغارت غيرة شديدة.

(٧٨) **الطبقات الكبرى**، ج٨، ص١٥٦. (وفي رواية البخاري أن عائشة قالت: «يا رسول الله ما أرى ربك إلا يسارع في هواك» - الحديث رقم ٤٧٢١).

ثم إن رسول الله أخرج سريَّته [= جاريته مارية]، فدخلت حفصة فقالت: قد رأيت ما كان عندك، وقد والله سؤتني. فقال النبي: فإني والله لأرضينَّك، إني مسرٌّ إليك سراً فأخفيه. فقالت: ما هو؟ قال: أشهدك أن سريَّتي عليَّ حرام، يريد بذلك رضا حفصة. وكانت حفصة وعائشة قد تظاهرتا [= تضامنتا] مع نساء رسول الله. قال: فانطلقت حفصة فحدَّثت عائشة، فقالت لها: أبشري، فإن الله حرَّم على رسوله وليدته. فلما أخبرت بسرِّ رسول الله أنزل الله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ الله لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاةَ أَزْوَاجِكَ﴾»[79].

ويسوق الطبري عن الضحاك رواية ثالثة تختلف بعض الاختلاف، وفيها أنه «كانت لرسول الله (ص) فتاة فغشيها، فبصرت به حفصة وكان اليوم يوم عائشة، وكانتا متظاهرتين. فقال رسول الله (ص): اكتمي عليَّ ولا تذكري لعائشة ما رأيت. فذكرت حفصة لعائشة، فغضبت عائشة، فلم تزل بنبي الله حتى حلف أن لا يقربها أبداً، فأنزل الله هذه الآية وأمره أن يكفر عن يمينه ويأتي جاريته»[80].

ولكن أياً ما تكن حقيقة القصة، وأيا ما تكن هوية بطلاتها، فإن النص القرآني يقوم بذاته ضامناً لحد أدنى من الصحة التاريخية بدلالة فحوى الآيات الأربع الأولى من سورة التحريم: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاةَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ * قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ وَاللَّهُ مَوْلاكُمْ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثاً فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ * إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ﴾[81].

(٧٩) **الطبقات الكبرى**، ج٨، ص١٨٦-١٨٧.

(٨٠) الطبري، ج٢٣، ص٤٧٧.

(٨١) توكيداً للصحة التاريخية للحادثة نذكر ما أورده البخاري في **صحيحه** من أن ابن عباس قال: ولم أزل حريصاً على أن أسأل عمر رضي الله عنه عن المرأتين من أزواج النبي (ص) اللتين قال الله لهما: ﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ وقد انتهز فرصة الحج برفقته ليسأله: «يا أمير المؤمنين، من المرأتان من أزواج النبي اللتان قال لهما الله عز وجل: ﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللهِ﴾، قال: «واعجبي لك يا ابن عباس، عائشة وحفصة!» (الحديث رقم ٢٣٣٦).

ومن منظور الجدلية القرآنية المركزية التي يهتدي بهديها كل استدلالنا في مبحثنا هذا، أي **جدلية الفاعلية الإلهية والمفعولية الرسولية**، لنا أن نلاحظ أن الرسول يتبدى في هذه الآيات الثلاث الأولى من سورة التحريم، وللمرة الأولى واليتيمة في القرآن، وكأنه مطَّلع على الغيب وعليم بذات الصدور. والحال أننا نعلم من عشرات من الآيات القرآنية الأخرى أن هذه محض وظيفة إلهية لأن الله هو وحده العالم بالغيب والعليم بذات الصدور[٨٢]. فهل معنى هذا أن الآية الثالثة من سورة التحريم كسرت الحكر الإلهي لعلم الغيب والصدور؟ بديهي أن لا؛ إذ ليس الرسول هو من علم بإفشاء «بعض أزواجه» للسر الذي أسرَّ به لهنَّ، بل الله «العليم الخبير» هو الذي «أظهره عليه» وأنبأه به[٨٣].

ولنا أن نلاحظ أيضاً، ودوماً من منظور الجدلية التي تعنينا هنا - **الله الشارِع والرسول المشرَّع له** - أن ما توقَّف عنده الفقهاء وأهل التفسير ليس القصة بحد ذاتها، ولا صحتها التاريخية، وكم بالأولى دلالتها اللاهوتية، بل توقفوا فقط عند المدلول التشريعي الذي يمكن أن يُستخلص منها. فكما كان لاحظ الشعبي وهو يعلق على اليمين التي حلفها الرسول عندما حرَّم جاريته مارية على نفسه: «هذا ليس بشيء: فما

(٨٢) انظر على سبيل المثال، لا الحصر طبعاً، الآية ٣٨ من سورة فاطر: ﴿إِنَّ الله عَالِمُ غَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾، والآية ٥٩ من سورة الأنعام: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُهَا إِلا هُوَ﴾، والآية ٦٥ من سورة النمل: ﴿قُلْ لا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ الْغَيْبَ إِلا الله﴾، والآية ٤ من سورة التغابن: ﴿وَيَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ وَالله عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾، والآية ١٩ من سورة غافر: ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾.

(٨٣) الواقع أن الآية الثالثة من سورة التحريم تثير إشكالاً آخر - وأساسياً - من منظور لاهوت التنزيل القرآني. فلأول مرة في النص القرآني تحيلنا الآية المذكورة إلى واقعة تنزيلية ليس لها فحوى من القول الإلهي. فهي تفيدنا أن الله أظهر نبيَّه على ما فشت به بعض أزواجه من السر الذي أسرَّ به إليهن، ولكنها لا تفيدنا البتة بما أسرَّه الرسول إليهن ولا بما نبَّأت به المسروراتُ إليهن غيرَهنَّ من أزواجه، ولا على الأخص بما أفصح الرسول عنه وبما لم يفصح مما أظهره الله عليه. والحال أن السؤال الذي يطرح نفسه: إذا كان الله قد أظهر نبيَّه على ما فشت به بعض أزواجه، فهل هذا الإظهار هو من قبيل الوحي أم لا؟ وإذا كان من قبيل الوحي، فلماذا لم يُترجم إلى تنزيل قولي في النص القرآني؟ والأهم من ذلك بعد: إذا كان وحياً فكيف جاز للنبي (ص) أن يعرِّف بعضه ويعرض عن بعض، أي أن يفصح عن بعض منه ويكتم بعضه الآخر؟

لم يحرِّمه الله ليس لأحد أن يحرِّمه»[٨٤]. ومن ثم فإن «الحرام ههنا حلال» كما روى الشعبي عن مسروق. بل إن زيد بن أسلم ذهب إلى أبعد من ذلك إذ قال: «وقوله [= النبي] أنتِ عليَّ حرام لغو»[٨٥]. وهذا ما ذهب مالك بن أنس أيضاً. فقد لاحظ أن النبي لَمَّا حرَّم على نفسه أم إبراهيم [= مارية القبطية] فقال: «وهي عليَّ حرام، والله لا أقربها»، أجاز له الله أن يتحلل من يمينه لقاء كفارة إذ أنزل: ﴿قَدْ فَرَضَ الله لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾. قال مالك بن أنس: «فالحرام حلال في الإماء. وإذا قال الرجل لجاريته: أنت عليَّ حرام، فليس بشيء. وإذا قال: والله لا أقربك، فعليه الكفارة». وبالفعل، يقال إن الرسول «أعتق رقبة في تحريم مارية»[٨٦].

ولم تتوقف القصة عند هذا الحد. فقد كان للحادثة ذيول تمثلت في تمرد فعلي من جانب نساء النبي. فقد قاطعن الرسول – أو قاطعهن الرسول – عن فراشهن تسعة وعشرين يوماً بلياليها. ويبدو أن عائشة هي التي قادت هذا التمرد. إذ يذكر الطبري أن عمر بن الخطاب، بعد أن لام ابنته حفصة لوماً شديداً، أتى عائشة فقال: «أيغرُّك أنك امرأة حسناء وأن زوجك يحبك؟ لتنتهيَنَّ أو ينزل فيك القرآن!». قال: فقالت أم سلمة: «يا ابن الخطاب أوَما بقي لك إلا أن تدخل بين رسول الله (ص) وبين نسائه»[٨٧].

وبالفعل، وفي الليلة الثلاثين نزل القرآن بما يعرف في كتب التفسير بـ «آية التخيير»: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً * وَإِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالدَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ

(٨٤) غرائب القرآن، ج١٣، ص٤٨٢.

(٨٥) بل إن مفسراً متأخراً مثل الزمخشري ذهب إلى أبعد من ذلك بعد إذ قال في **الكشاف**: «كان هذا زلة منه [= الرسول] لأنه ليس لأحد أن يحرِّم ما أحلَّ الله».

(٨٦) هذا قول مقاتل بن سليمان. أما الحسن البصري فقد ذهب إلى أن«(ص) لم يكفِّر عن يمينه لأنه كان مغفوراً له ما تقدَّم من ذنبه وما تأخر، وإنما هو تعليم للمؤمنين».

(٨٧) الطبري، ج٢٠، ص٢٥٢. وأم سلمة هي هند بنت أبي أمية، سادسة زوجات الرسول. وكانت فائقة الجمال. خطبها، قبل الرسول، أبو بكر وعمر بن الخطاب، فأبتْ.

لِلْمُحْسِنَاتِ مِنْكُنَّ أَجْراً عَظِيماً﴾ (الأحزاب: ٢٨-٢٩). وطبقاً لعدة روايات يسوقها الطبري، فإن آية التخيير هذه نزلت «في غيرة كانت غارتها عائشة» حسب رواية قتادة، أو في جملة نساء النبي التسع - «وكنَّ قد تغايرن على النبي (ص) فهجرهن شهراً» - حسب رواية ابن وهب. فلما «أنزل التخيير من الله... فخيَّرهن بين أن يخترن أن يخلي سبيلهن ويسرحهن وبين أن يقمن إن أردن الله ورسوله... اخترن الله ورسوله إلا امرأة واحدة بدوية ذهبت»[٨٨].

وحتى لا يتكرر مستقبلاً ما حدث ماضياً من تغاير أو تظاهر من جانب نساء النبي، فقد نزلت مع آية تخييرهن آية تخيير أخرى، ولكن برسم النبي نفسه هذه المرة: ﴿تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ وَمَنِ ابْتَغَيْتَ مِمَّنْ عَزَلْتَ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكَ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ تَقَرَّ أَعْيُنُهُنَّ وَلا يَحْزَنَّ وَيَرْضَيْنَ بِمَا آتَيْتَهُنَّ كُلُّهُنَّ﴾ (الأحزاب: ٥١). وقد أورد الطبري في تفسير هذه الآية عدة روايات متوافقة إجمالاً، ومنها رواية قتادة أن الله «جعله في حِلٍّ من أن يدع من يشاء منهن ويأتي من يشاء منهن بغير قَسْم، وكان نبي الله يقسم»، ورواية الضحاك التي تضيف: «فما شاء صنع في القسمة بين النساء»، ورواية الحسن البصري التي تحدد: «قَسَم لَكُنَّ رسول الله (ص) أو لم يقسم، أو قسم لبعضكن ولم يقسم لبعضكن، وفضَّل بعضكن على بعض في النفقة أو لم يفضِّل، سوَّى بينكن أو لم يسوِّ، الأمر في ذلك إلى رسول الله (ص)، ليس لكُن من ذلك شيء». ويخلص الطبري نفسه من كل هذه الروايات إلى القول: وقوله: ﴿ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ تَقَرَّ أَعْيُنُهُنَّ﴾، يقول: هذا الذي جعلت لك يا محمد من أذني لك أن ترجئ من تشاء من النساء اللواتي جعلت لك إرجاءهن وتؤوي من تشاء منهن، ووضعي عنك الحرج في ابتغائك إصابة من ابتغيت إصابته من نسائك، وعزلك عن ذلك من عزلت منهن، ذلك أقرب لنسائك أن تقرَّ أعينهن به ولا يحزنَّ ويرضين بما آتيتهن كلهن من تفضيل من فضّلت من قَسْم أو

(٨٨) الطبري، ج٢٠، ص٢٥٢، ص٢٥٣.

نفقة ومن آثرت منهن بذلك على غيرهن من نسائك إذا هنَّ علمن أنه من رضاي منك بذلك وأذني لك وإطلاق مني، لا من قبلك»(٨٩).

ومقابل هذا الامتياز الذي قدمه الله للرسول بالتفرقة في الحب والإيثار بين نسائه ليؤوي إليه من يشاء ويعزل من يشاء حسب ميله القلبي(٩٠)، فرض عليه تنازلاً لصالحهن على سبيل التعويض، وهو ألا يستحلَّ لنفسه من بعدهن امرأة أبداً - خلا إمائه - وألا يبدل زوجة بأخرى. وذلك هو منطوق الآية ٥٢ من سورة الأحزاب: ﴿لا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ الله عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيباً﴾.

ولا يصعب أن نستخلص من كل ما حدث المغزى. فالعصيان الزوجي الذي قادته عائشة على مدى شهر بتمامه لم يتوقف إلا عندما تدخَّل الوحي. ولقد كان حدس

(٨٩) الطبري، ج٢٠، ص٢٩٦. وبالمناسبة إن مضمون هذه الآية الحادية والخمسين من سورة الأحزاب يستحضر إلى الذهن مضمون آية أخرى نالت شهرة في الأدبيات النهضوية العربية الحديثة هي الآية ١٢٩ من سورة النساء: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ﴾. فمعلوم أن هذه الآية جرى تأويلها إسقاطياً من منطلق الإيديولوجيا النسوية الحديثة بغرض توظيفها في الحدِّ من تعدد الزوجات أو حتى إبطاله عن طريق ربطها بالآية الثالثة من سورة النساء: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾. والحال أن تلك الآية، خلافاً لتأويلها الإسقاطي، لا تتضمن إلزاماً أو ندباً إلى المساواة المطلقة بين النساء، بل هي تقرر أمراً واقعاً ليس إلا، وهو استحالة المساواة المطلقة بين النساء. وإنما من منطلق هذه اللامساواة التأسيسية تدعو الآية إلى عدم الشطط فيها. وفي ذلك يقول الطبري: «يعني جل ثناؤه بقوله: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ﴾، لن تطيقوا أيها الرجال أن تسووا بين نسائكم وأزواجكن في حبهن بقلوبكم حتى تعدلوا بينهن، فلا يكون في قلوبكم لبعضهن من المحبة إلا مثل ما لصواحبها، لأن ذلك مما لا تملكونه ولو حرصتم... أي واجب ألا تستطيعوا العدل بينهن، فلا تميلوا كل الميل... حتى يحملكم ذلك على أن تجوروا في ترك أداء الواجب لهن عليكم من حق في النفقة عليهن والعشرة بالمعروف، فتذروها كالمعلقة يعني كالتي لا هي ذات زوج ولا هي أيم... فعن ابن سيرين عن عبيدة قال: سألته عن قوله: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾، قال: في الحب والجماع... وعن ابن عباس... قال: لا تستطيع أن تعدل بالشهوة فيما بينهن ولو حرصت... وعن قتادة قال: ذكر لنا أن عمر بن الخطاب كان يقول: اللهم أما قلبي فلا أملك، وأما سوى ذلك فأرجو أن أعدل... قال أبو جعفر [= الطبري]: وإنما أَمَرَ الله... الرجال بالعدل بين أزواجهم فيما استطاعوا فيه العدل بينهن من القسمة بينهن والنفقة وترك الجور... إذ كان صفح لهم عما لا يطيقون العدل فيه بينهن مما في القلوب من المحبة والهوى» (**الطبري**، ج٩، ص٢٩٣-٢٠٣). وقد لخص القمي النيسابوري الغرض من الآية بأنه «النهي عن الميل الكلي مع جواز التفريط في العدل الكلي في نتائج ميل القلب... لأن القلب ليس في تصرف الإنسان».

(٩٠) تقول الروايات إن ممن عزل منهن بغير طلاق سودة بنت زمعة وجويرية وصفية وأم حبيبة وميمونة، وممن آوى عائشة وأم سلمة وحفصة وزينب (**الطبري**، ج٢٠، ص٢٥٢).

عمر بن الخطاب صائباً عندما أنذر عائشة بأنها إن لم تنته فسينزل فيها قرآن. وعندما نزل القرآن لم يعد أمامها ولا أمام سائر نساء النبي من خيار آخر غير الإذعان والانصياع لإمرة الوحي[٩١]. وفي ذلك تقول روايات متطابقة إنه «لما نزلت آية التخيير بدأ النبي (ص) بعائشة، فقال يا عائشة، إني عارض عليك أمراً فلا تفتاتي فيه بشيء حتى تعرضيه على أبويك أبي بكر وأم رومان. فقالت: يا رسول الله وما هو؟ قال: قال الله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً﴾، فقالت: إني أريد الله ورسوله والدار الآخرة، ولا أؤامر في ذلك أبويَّ. فضحك رسول الله (ص)، ثم استقرأ الحُجَر [= الغرف] فقال إن عائشة قالت كذا، فقلن: ونحن نقول مثل ما قالت عائشة... وتتابعن كلهن فاخترن الله ورسوله[٩٢]».

وعلى ضوء هذا كله تضيء الآية ١١٨ من سورة الكهف، والمكررة في الآية ٦ من سورة فصلت، بمنطوقها كاملاً: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾. فالرسول بشر لا يميزه عن سائر البشر إلا كونه يوحى إليه. **وكما يكون قبل أن يوحى إليه بشراً كذلك يبقى بعد أن يوحى إليه بشراً.** ومن حيث هو بشر، وما دام لم ينزل في الأمر وحي، فقد أمكن أن تدوم قطيعة نسائه له أو قطيعته لهن شهراً بتمامه. ولكن حالما نزل الوحي حُسم أمره وأمرهن. **فما دام في نصاب البشرية يبقى الخيار مفتوحاً له كما لنسائه وكما لسائر البشر. ولكن مع نزول الوحي يغلق باب الخيار أمامه وأمام الآخرين. فالإمرة هي أولاً وأخيراً للوحي. والمأمورية هي على الرسول كما على المؤمنين والمؤمنات.** وقد كان لعائشة، قبل نزول الوحي، أن تؤامر نفسها أو أبويها. أما بعد أن نزل الوحي فلم يعد لها من إمرة سواه. وعلى مدى تسعة وعشرين يوماً بقي الرسول يتصرف

(٩١) ذلك يصدق على الرسول نفسه إذا أخذنا بالرواية التي تقول إنه هو الذي بادر إلى مقاطعة زوجاته - ولسن هن اللواتي قاطعنه - على مدى تسع وعشرين ليلة. فهو أيضاً لم يضع حداً لمقاطعته إلا عندما نزل الوحي وأباح له، تحت طائلة التطليق، «إيثار نسائه بعضهن على بعض» باعتبار ذلك من «قضاء الله فيهن» حسب تعبير ابن وهب في الرواية التي ينقلها عنه الطبري.

(٩٢) الطبري، ج٢١، ص٢٥٤.

كبشر، وبقيت نساؤه يتصرفن معه كبشر، يقاطعْهن ويقاطعْنه، من دون أن يُلزِمهن أمرُه ومن دون أن يلتزمن أمرَه. ثم قضي الأمر بنزول الوحي، فلم يعد له ولا لهن خيار.

هذا التمييز في شخص الرسول، بين البشر الذي فيه والبشر الذي يوحى إليه، بين البشر الذي تعود إمرة نفسه إليه والبشر الذي تعود إمرته إلى ربه، بين البشر الناطق بلسان نفسه والبشر الناطق بلسان الله، وعلى حد التعبير الدارج في كتب السيرة والتفسير: **بين البشر الذي يتكلم من عنده والبشر الذي يتكلم من عند الله**، هذا التمييز، الذي هو أس الأسس في لاهوت الوحي في الإسلام، يمكن استقراؤه، لا من خلال الوقيعة التي كانت بين الرسول ونسائه فحسب، بل كذلك من خلال العديد من الوقائع التي تحفل بها كتب السيرة والتراث.

من ذلك ما ينقله ابن هشام عن ابن إسحاق من «حديث كعب بن مالك» الذي هو أطول حديث جاءت به كتب السيرة والذي يشكل - مثل حديث الإفك - نموذجاً مكتملاً لما يمكن أن نسميه بفن القصص الإسلامي.

وطبقاً لهذا الحديث فإن كعب بن مالك، ومعه اثنان آخران من الأنصار هما مُرارة ابن الربيع وهلال بن أمية، تخلَّفا عن غزوة تبوك الكبرى التي قادها الرسول بنفسه في رجب من سنة تسع. وقد كان ظنُّ كلٍّ واحد، إذ تخلّف، أنه «سيخفى له ذلك ما لم ينزل فيه وحي». ولكن أمرهم تناهى إلى الرسول فقال لأصحابه: «لا تكلمن أحداً من هؤلاء الثلاثة»[٩٣]. فاجتنبهم الناس وتغيروا لهم حتى ضاقت بهم الدنيا. أو على حد تعبير كعب بن مالك نفسه: «حتى تنكرت لي نفسي، والأرضُ فما هي بالأرض التي أعرف». وأقاموا على ذلك خمسين ليلة. ورغم كل محاولاتهم للاعتذار من الرسول، «لم يعذرهم الله ولا رسوله». ولكن بعد ما مضت أربعون ليلة من الخمسين، إذا

(٩٣) وفي رواية أخرى أنهم هم الذين أتوا الرسول وأقروا له بأنهم تخلفوا من غير عذر وأظهروا التوبة والندم، فقال لهم الرسول: «إنكم قد صدقتم عن أنفسكم، فامضوا حتى أنظر ما ينزل الله فيكم» (أبو بكر الجصاص، **أحكام القرآن**، تحقيق عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٤، ج٣، ص٢٠٤).

رسول من الرسول يأتي كعباً ويقول له: «إن رسول الله يأمرك [على سبيل الكفارة] أن تعتزل امرأتك. قال: قلت: أطلقها أم ماذا؟ قال: لا، بل اعتزلها ولا تقربها». فقال كعب لامرأته: «الحقي بأهلك، فكوني عندهم حتى يقضي الله في هذا الأمر ما هو قاضٍ». وأرسل الرسول إلى صاحبيه بمثل ذلك. فلما كان صباح الليلة الخمسين، جاء رسول من الرسول ليقول له: أبشر بالتوبة. فمضى من فوره إلى المسجد و«رسول الله (ص) جالس حوله الناس... قال كعب: فلما سلَّمت على رسول الله (ص) قال لي ووجهه يبرق من السرور: أَبشِرْ بخيرِ يوم مرَّ عليك منذ ولدتك أمك. قال: قلت: أمن عندك يا رسول الله أم من عند الله؟ قال: بل من عند الله». وقرأ السورة: ﴿لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رَحِيمٌ * وَعَلَى الثَّلاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (التوبة: ١١٧-١١٨)[٩٤].

ودوماً في سياق الكلام على المتخلفين في غزوة تبوك، الذين تقدِّر بعض كتب السيرة عددهم - فضلاً عن الثلاثة الذين نزلت فيهم الآية القرآنية الآنفة - بـ «بضعة وثمانين رجلاً»، تشير الآية الواحدة بعد المائة من سورة التوبة إلى رهط منهم اعترفوا بذنبهم وتابوا إلى الله فتاب عليهم، وفي مقدمتهم أبو لبابة بن عبد المنذر العمري الذي كانت له «خيانة» أخرى مع الرسول في قصة بني قريظة.

وتذكر كتب السيرة والتفسير نقلاً عن ابن عباس أن سبعة من أولئك المتخلفين ندموا على فعلتهم وقالوا في أنفسهم: «نكون في الكِنِّ والطمأنينة مع النساء، ورسول الله والمؤمنون معه في الجهاد! والله لنوثقنَّ أنفسنا بالسواري، فلا نطلقها حتى يكون رسول الله (ص) هو يطلقنا ويعذرنا». فلما آب الرسول من غزوته ومرَّ عليهم في

(٩٤) ابن هشام، ج٤، ص١٣٧-١٤٢.

المسجد وهم موثقون أنفسَهم بسواريه، «قال: من هؤلاء؟ قالوا: هذا أبو لبابة وأصحاب له تخلفوا عنك، وحلفوا لا يطلقهم أحد حتى تطلقهم وتعذرهم. فقال النبي عليه السلام: وأنا أقسم بالله لا أطلقهم ولا أعذرهم، حتى يكون الله هو الذي يطلقهم[٩٥]... فلما بلغهم ذلك قالوا: ونحن لا نطلق أنفسنا حتى يكون الله هو الذي يطلقنا! فأنزل الله: ﴿وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلاً صَالِحاً وَآخَرَ سَيِّئاً عَسَى الله أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ الله غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة: ١٠٢). فلما نزلت أرسل إليهم النبي (ص) فأطلقهم وعذرهم»[٩٦]. وما يسترعي الانتباه في هذه القصة، أو في جدليتها بتعبير أدق، أن ليس الرسول وحده من علّق الحكم على الموثقين أنفسهم بسواري مسجده بانتظار التحكيم الإلهي، بل كذلك الموثقون أنفسهم. فردّاً على الرسول الذي أناب الحكم إلى الله، أنابوا هم أيضاً أمرهم، لا إلى الرسول، بل إلى الله قائلين: «ونحن لا نطلق أنفسنا حتى يكون الله هو الذي يطلقنا».

وتقدِّم لنا خاتمة القصة مظهراً آخر من الجدلية ذاتها. فعن ابن عباس دوماً أنه لما أطلق رسول الله أبا لبابة وأوصى به، انطلقوا بأموالهم «فأتوا بها رسول الله (ص) فقالوا: خذ من أموالنا فتصدّقْ بها عنا... فقال رسول الله (ص): لا آخذ منها شيئاً حتى أؤمر. فأنزل الله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾ (التوبة: ١٠٣)... فلما نزلت هذه الآية أخذ رسول الله (ص) جزءاً من أموالهم، فتصدق بها عنهم»[٩٧].

وقبل تبوك كان الرسول بادر، قبل بدء القتال في غزوة بدر الكبرى - كما يروي ابن هشام عن ابن إسحاق - إلى أدنى ماء من وادي بدر فنزل به. فجاءه رجل من سادة بني سلمة يقال له الحباب بن المنذر فقال: «يا رسول الله، أرأيت هذا المنزل أنزلكه

(٩٥) وفي رواية أخرى أنه قال: «والله لا أطلقهم حتى أؤمر بإطلاقهم، ولا أعذرهم حتى يكون الله هو يعذرهم».

(٩٦) الطبري، ج١٤، ص٤٤٨.

(٩٧) نفسه، ص٤٥٥.

الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: بل هو الرأي والحرب والمكيدة. قال: يا رسول الله، فإن هذا ليس بمنزل، فانهض بالناس حتى تأتي أدنى ماء من القوم فننزله، ثم نغوِّر ما وراءه من القُلُب [= الآبار]، ثم نبني عليه حوضاً فنملأه ماء، ثم نقاتل القوم، فنشرب ولا يشربون. فقال رسول الله (ص): لقد أشرت بالرأي. فنهض رسول الله (ص) ومن معه من الناس، فسار حتى إذا أتى أدنى ماء من القوم نزل عليه، ثم أمر بالقُلُب فغوِّرت، وبنى حوضاً على القليب الذي نزل عليه فملئ ماء... فلما أقبل نفر من قريش حتى وردوا حوض رسول الله (ص)، فقال رسول الله (ص): دعوهم. فما شرب منه رجل يومئذ إلا قُتل»[٩٨].

ويعزِّز الواقدي رواية ابن إسحاق هذه بتفصيل إضافي له هو الآخر دلالته من المنظور الذي نستقرئ به وقائع السيرة النبوية، أي **التمييز في شخص النبي بين الرسول الموحى إليه والذي رأيه من الله وبين الرسول البشر الذي رأيه من نفسه**. فطبقاً لمؤرخ **المغازي** فإن الرسول، عندما صفَّ الصفوف قبل بدء القتال في وادي بدر، «استقبل المغرب وجعل الشمس خلفه» بينما «أقبل المشركون فاستقبلوا الشمس. وإذ نزل رسول الله (ص) بالعُدوة الشامية ونزلوا بالعُدوة اليمانية [= من الوادي] جاء رجل من أصحابه فقال: يا رسول الله، إن كان هذا منك عن وحي نزل إليك فامضِ له، وإلا فإني أرى أن تعلو الوادي، فإني أرى ريحاً قد هاجت من أعلى الوادي، وإني أراها بعثت بنصرك»[٩٩].

ولسوف يتكرر مثل هذا الموقف في غزوة خيبر سنة ٧ للهجرة. فقد التجأ يهود خيبر يومئذ بأموالهم وعيالهم إلى حصونهم، وكانت منيعة، وجعلوا مُقاتلَتَهم في حصن منها يدعى النطاة. وقد ارتأى الرسول أن يقيم معسكره ليلاً عند صخرة في أسفله. فلما أصبح جاءه الحباب بن المنذر - وهو عينه الذي دلل على سلامة حسه التكتيكي في غزوة بدر الكبرى - فقال: «يا رسول الله صلَّى الله عليك، إنك نزلت منزلك هذا، فإن

(٩٨) ابن هشام، ج٢، ص٢٠٤-٢٠٥.

(٩٩) الواقدي، **المغازي**، ج١، ص٥٦.

كان عن أمر أُمرتَ به فلا نتكلم فيه، وإن كان الرأي تكلمنا. فقال رسول الله (ص): بل هو الرأي. فقال: يا رسول الله، دنوت من الحصن ونزلت بين ظهري النخل والنزِّ[100]، مع أن أهل النطاة لي بهم معرفة، ليس قوم أبعد مدى منهم ولا أعدل منهم، وهم مرتفعون علينا، وهو أسرع لانحطاط نَبْلهم، مع إني لا آمن من بياتهم، يدخلون في خَمَر[101] النخل؛ تحول يا رسول الله إلى موضع بريء من النزِّ ومن الوباء، نجعل الحرَّة[102] بيننا وبينهم حتى لا ينالنا نبلهم». فدعا الرسول محمد بن مسلمة الأشهلي - وكان موضع ثقته في شؤون الحرب - وقال له: «انظر لنا منزلاً بعيداً من حصونهم، بريئاً من الوباء، نأمن فيه بياتهم». فوقع اختيار محمد بن مسلمة على الرجيع، وهو وادٍ قرب خيبر، فأمر الرسول بضرب معسكره هناك، فكان يبيت فيه ليلاً، ثم يقاتل صباحاً أهل الحصن من أعلاه لمدة سبعة أيام متتالية «حتى فتح الله عليه»[103].

وتنفرد بعض كتب السيرة برواية عن جناية اقترفها خالد بن الوليد عند فتح مكة في السنة الثامنة للهجرة تشفُّ عن قدرة لدى أهل ذلك العصر [= الصحابة] على التمييز بين إرادة الله وإرادة الرسول. ففي ذلك اليوم المشهود أمر الرسول خالد بن الوليد أن يدخل مع جملة من قبائل العرب من أسفل مكة موصياً إياهم بألا يقاتلوا إلا من قاتلهم. وقد كلف رجلاً من الأنصار بإيصال هذا الأمر إلى خالد بن الوليد. ولكن رغم هذا الأمر، فإن خالداً اندفع فقتل من المشركين أربعة وعشرين من قريش وأربعة من هذيل، (وفي رواية أخرى سبعين رجلاً). و«جاء إلى النبي (ص) رجل من قريش، فقال: يا رسول الله هلكت قريش، لا قريش بعد اليوم. قال: ولمَ؟ قال هذا خالد بن الوليد لا يلقى أحداً من الناس إلا قتله. قال: ادعُ لي خالداً. فدعاه له، فقال: يا خالد،

(١٠٠) النزّ: ما يتحلب من الأرض من الماء.

(١٠١) الخَمَر: كل ما سترك من شجر أو بناء أو غيره.

(١٠٢) الحرَّة أرض ناشزة وعرة عند مداخل المدينة.

(١٠٣) المغازي، ج٢، ص٦٤٥-٦٤٦.

ألم أرسل إليك ألا تقتل أحداً؟ قال: بل أرسلت أن أقتل من قدرت عليه. قال (ص): ادعُ لي الأنصاري، فدعاه له، فقال: أما أمرتك أن تأمر خالداً أن لا يقتل أحداً؟ قال: بلى، ولكنك أردت أمراً وأراد الله غيره، فسكت رسول الله ولم يقل للأنصاري شيئاً»[١٠٤].

وتطالعنا غزوة حنين / هوازن سنة ثماني للهجرة بنموذج آخر ليس فقط من جدلية الرسول المأمور من الله وحياً والرسول الآمر من ذات نفسه بشرياً، بل كذلك من وعي أهل العصر بهذه الجدلية وتعاملهم مع الرسول على أساسها. ففي تلك الغزوة أصاب المسلمون غنائم وفيرة قدَّرها ابن هشام بـ «ستة آلاف من الذراري والنساء، ومن الإبل والشاة ما لا يُدرى عدَّته»، وقد قسم الرسول الغنائم على قريش وسُليم و«المؤلفة قلوبهم»، ولم يقسم، على غير عادته، للأنصار شيئاً، مع أنه لولا تلبيتهم نداءه وصبرهم وجلدهم في القتال لغُلب المسلمون على أمرهم غلباً شديداً. و«لما أعطى رسول الله (ص) ما أعطى من تلك العطايا في قريش وفي قبائل العرب، ولم يكن في الأنصار منها شيء، وَجَد هذا الحي من الأنصار في أنفسهم حتى كَثُرَت القالة حتى قال قائلهم: لقي والله رسول الله قومه»[١٠٥]. ويضيف الواقدي في عبارة لم ترد عند ابن هشام، وهي التي تعنينا هنا ونحن في معرض التمييز بين ما هو من عند الرسول وما هو من عند الله: «كثرت القالة حتى قال قائلهم: لقي رسول الله (ص) قومه. أما حين القتال فنحن أصحابه، وأما حين القَسْم فقومه وعشيرته. ووددنا أنَّا نعلم ممن كان هذا، إن كان من الله صبرنا، وإن كان هذا من رأي رسول الله استعتبناه»[١٠٦].

(١٠٤) أبو الفرج نور الدين الحلبي الشافعي، **إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون المشهور بالسيرة الحلبية**، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٢، ج٣، ص١٢١. ولنلاحظ هنا أن الإشكالية التبريرية كما أحكم الأنصاري صياغتها تستعيد بصورة حرفية، ولكن بعد النقل من ضمير المتكلم إلى ضمير المخاطب، الصيغة التي اعتمدها الرسول نفسه عندما برر تراجعه عن فتواه للمرأة التي لطمها بعلها بالاقتصاص منه، محتجاً بنزول آية ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ وقائلاً لها ولأبيها: «أردنا أمراً وأراد الله غيره».

(١٠٥) ممن رفع صوته في عتاب الرسول على عدم إعطائه الأنصار شيئاً حسان بن ثابت الذي نظم في ذلك قصيدة رائية تشيد بصمود الأنصار في القتال وتندد بخذلان «النازحين»، أي المهاجرين.

(١٠٦) **المغازي**، ج٣، ص٩٥٦. وجدير بالذكر أن الرسول، في خطبته في الرد على تساؤلهم، امتنع عن تبرير قسمته=

ولم يكن الموقف الذي وقفته الأنصار حين أفصحوا عن نيتهم في «استعتاب» الرسول، إن كان الرأي رأيه لا من الله، بجديد. فقد سبق لزعيمَي الأنصار سعد بن عبادة وسعد بن معاذ أن وقفا موقفاً مماثلاً عندما تحالفت الأحزاب على الهجوم على يثرب / المدينة، «قاعدة ثورة محمد ومستقرِّ الدولة». فقد كان من بين تلك القبائل المتحالفة بنو غطفان فراودهم الرسول على أن يكون لهم ثلث ثمار المدينة إذا انصرفوا. وكان هدفه من ذلك خلخلة تحالف الأحزاب. ولكن قبل أن يوقِّع على صحيفة الاتفاق حرص على استشارة زعيمَي الأنصار. وفي ذلك يروي الواقدي أن الرسول دعا سعد ابن معاذ، سيد الأوس، وسعد بن عبادة، سيد الخزرج، واستشارهما فيما أراد من الصلح. فقالا: «إن كان هذا أمراً من السماء فامضِ له، وإن كان أمراً لم تؤمر به ولك فيه هوى فامضِ لما كان لك فيه هوى، فسمعاً وطاعةً، وإن كان هو الرأي فما لهم عندنا إلا السيف»[(١٠٧)]. وفي رواية ابن سعد إضافة لم ترد عند الواقدي. فقد ذكر أن الرسول قال في رده على زعيمَي الأنصار: «لو كنتُ أُمِرتُ بشيء ما أستأمرُتكما (وفي رواية: لو أمرني الله ما شاورتكما)»، ولكن هذا رأي أعرضه عليكما. فقالوا: «فإنَّا نرى ألا نعطيهم إلا السيف»[(١٠٨)].

=للعطايا بأنها كانت من أمر الله، بل أقرَّ بأنه ما قسمها تلك القسمة إلا «ليتزلف بها قوماً ليسلموا». ولكنه لما قال لهم: «ألا ترضون يا معشر الأنصار أن يذهب الناس بالشاة والبعير وترجعوا برسول الله إلى رحالكم؟ فوالذي نفس محمد بيده لولا الهجرة لكنت امرءاً من الأنصار، ولو سلك الناس شِعْباً لسلكت شِعْب الأنصار، اللهم ارحم الأنصار وأبناء الأنصار وأبناء أبناء الأنصار»، بكى القوم حتى أخضلوا لحاهم وقالوا: رضينا برسول الله قَسْماً وحظّاً».

(١٠٧) **المغازي**، ج٢، ص٤٧٨.

(١٠٨) **الطبقات الكبرى**، ج٢، ص٧٣. هذا ويعلق مؤلف **مجتمع الصحابة** على الخبر نفسه - وإن كان يسوقه، لا عن الواقدي وابن سعد، بل عن ابن عبد البر في **الاستيعاب في معرفة الأصحاب** - فيقول: «إن الاتفاق لم يتم ولم ينفذ، وموقف السعدَين واضح. فهما يعلمان أن الأحزاب تآزرت ضد دولة القرشيين التي أقيمت في بلدهما، وأن رحيل غطفان وما يجره من تخذيل وتفكيك بين العدو سوف يعود بالنفع في المقام الأول على تلك الدولة، في حين أن الأنصار هم الذين سيسددون ثلث ثمار المدينة، أي ثلث أموالهم لهم. ولذلك سأل الزعيمان محمداً بمنتهى الأدب: أهو رأي السماء أم رأي ارتآه؟ فلما علما أن السماء لم تتدخل ولم تقض بشيء رفضا العرض وأشارا بالقتال» (خليل عبد الكريم، **شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة**، سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٧، السفر الثالث، ص١٥٦).

ويبدو أن الخلاف بصدد الموقف الذي ينبغي اتخاذه تجاه تحالف الأحزاب لم ينشب فقط في صفوف الأنصار، بل كذلك في صفوف المهاجرين. فلئن يكن الأنصار قد رفضوا مساومة الرسول مع بني غطفان، فقد رفض المهاجرون مساومة الرسول مع بني قريظة من يهود ضواحي المدينة. فقد تناهى إلى علم عمر بن الخطاب، على ما يروي الواقدي، خبر مسعى تكتيكي من جانب الرسول لمداهنة بني قريظة حتى لا ينضموا، من وراء ظهر المسلمين، إلى تحالف الأحزاب. فأتى عمر إلى الرسول وقال: «ما هذا الذي قلت (عن بني قريظة)؟ إن كان أمر من الله تعالى فأمضِه، وإن كان هذا رأياً من قبل نفسك فإن شأن بني قريظة هو أهون من أن تقول شيئاً يؤثر عنك. فقال رسول الله (ص): بل هو رأي رأيته، الحرب خدعة»[١٠٩].

وإنما من منظور هذه الازدواجية في العندية، أي أَمِن عند الله أم من عند الرسول، نستطيع أن نفهم لماذا كان الرسول، بصفته بشراً - والبشر يصيب ويخطىء - يشاور أصحابه[١١٠]. فالواقدي نفسه يكرر في أكثر من موضع أن «الرسول كان يكثر من مشاورتهم في الحرب»[١١١]. ويروي على لسان أبي هريرة قوله: «لم أرَ أحداً كان أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله»[١١٢]. وكما كان الرسول لا يتردد في أن يخاطبهم بالقول: «أشيروا عليَّ أيها الناس»، كذلك ما كان الناس يترددون في أن يخاطبوه بالقول:

(١٠٩) المغازي، ج٢، ص٣٨٦-٣٨٧.

(١١٠) عديدة هي الأحاديث المنسوبة إلى الرسول أو الموضوعة عليه التي تؤكد على بشريَّته، وبالتالي على إمكانية وقوعه في التغليط، وسوف نرى أنها تبلغ في العدد خمسة وستين، ومنها:

- اللهم، إنما أنا بشر، أغضب وآسف كما يغضب البشر، فأيما مؤمن أو مؤمنة دعوت عليه بدعوة فاجعلها له رحمة (قالها لـمَّا دعا على عائشة: «قطع الله يدك» إذ حسب أن الأسير أفلت من رقابتها).

- إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر (قالها عندما أخطأ بنصحه أهل المدينة بعدم تأبير النخل).

- إنما أنا بشر، وإنكم لتختصمون إليَّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه بشيء فلا يأخذ منه شيئاً، فإنما أقطع له قطعة من نار.

(١١١) المغازي، ج٢، ص٤٤٥.

(١١٢) نفسه، ص٥٨٠.

«أُشيرُ عليك»[113]. بل إن عبد الله بن أبيّ بن سلول لم يتردد في أن يأخذ لهجة الآمر وأن يخاطبه بالقول: «يا رسول الله، أطعني في هذا الأمر».

وتفصيل القصة أنه عندما خرجت قريش للأخذ بثأرها في وقعة أُحد من هزيمتها في بدر، انقسم أهل المدينة من مهاجرين وأنصار بين فريقين: فريق يرى الخروج إلى العدو واستباقه إلى القتال وفريق يرى استئخاره ومقاتلته داخل المدينة لمناعة أحيائها ولإشراك الولدان والنسوان في رميه بالحجارة من فوق الأسطحة. وكان من أنصار الرأي الأخير عبد الله بن أبيّ بن سلول الذي لم يتردد في أن يخاطب الرسول على ملأ من القوم: «يا رسول الله، كنا نقاتل في الجاهلية فيها... إن مدينتنا عذراء ما فُضَّت علينا قط. وما خرجنا إلى عدو قط إلا أصاب منا، وما دخل علينا قط إلا أصبناه، فدعهم يا رسول الله، فإنهم إن أقاموا أقاموا بشرٍّ محبسٍ، وإن رجعوا رجعوا خائبين مغلوبين لم ينالوا خيراً. يا رسول الله، أطعني في هذا الأمر واعلم أني ورثت هذا الرأي من أكابر قومي وأهل الرأي منهم، فهم كانوا أهل الحرب والتجربة». ومع أن الواقدي لا يكنُّ وداً لعبد الله بن أبيّ - مثله في ذلك مثل سائر كتاب السيرة الذين يجمعون على رمي هذا الأخير بأنه كان رأس المنافقين في المدينة - فإنه لا يعترف فقط بأن «رأي الرسول كان مع رأي ابن أبيّ»، بل يلمح أيضاً إلى أن هزيمة أُحُد ما وقعت إلا لأن الرسول قد عدل في اللحظة الأخيرة عن الأخذ برأيه ليأخذ برأي «فتيان أحداث لم يشهدوا بدراً وطلبوا من رسول الله الخروج إلى عدوِّهم»، فنزل عند إلحاحهم وهو «كاره»[114].

والواقع أن الرسول ما كان أمامه من خيار آخر سوى أن يشاور الناس لأنه كان في ذلك مأموراً بمقتضى الآية ١٥٩ من سورة آل عمران: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾. ولقد حاول المفسرون وكثرة ممن يسميهم الطبري «أهل التأويل» التملص من منطوق هذه الآية بالقول بأن الرسول ما أُمر بمشاورة أصحابه - وهو الذي «أغناه الله عنهم بتدبيره

(١١٣) المغازي، ج١، ص٤٨ و٦٧؛ والسيرة الحلبية، ج٢، ص٢٠٦.

(١١٤) المغازي، ج١، ص٢٠٩-٢١١.

له أموره، وسياسته إياه» - إلا «تطييباً منه لأنفسهم»، و«ليروا أنه يسمع منهم ويستعين بهم» وإن يكن عنهم غنياً بما يأتيه الوحي من السماء[١١٥]. ولكن واحداً من كبار أصوليِّي القرن الرابع، وهو أبو بكر الجصاص الحنفي المذهب، فنَّد - في نص يعزُّ مثيله والحق يقال - هذه الدعوى عندما أكَّد أن الرسول «كان يشاور أصحابه فيما لم يوح إليه منه بشيء، ثم يختار من آرائهم ما كان عنده أنه أقرب إلى الصواب»، ثم عندما ردَّ على من ذهب ذلك المذهب من أهل التأويل بقوله: «فإنْ قال قائل: إنما أمَره الله بمشاورتهم تطييباً لأنفسهم... وإنه لم يكن يرجع إلى آرائهم وإنما كان يعمل على ما ينزل به الوحي، قيل له: غير جائز أن يكون أمَره بمشاورتهم من غير رجوع إلى آرائهم، باعتبار الصواب منها، باجتهاده ورأيه، ولأنهم إذا علموا أنهم يُشاوَرون ثم لا يُلتفتُ إلى رأيهم، زاد ذلك في وحشتهم وانخزالهم، وهو مع ذلك يجري مجرى العبث وما لا فائدة فيه، وهذه منزلة يرتفع النبي (ص) عنها، إذ هو بالهزء والاستخفاف أشبه منه بما يوجب تطييب النفوس»[١١٦].

وقد سعى مفسرون آخرون إلى التملص من منطوق آية المشاورة بتخصيصها بالحرب، وهذا ما ذهب إليه الواقدي عندما وجدناه يحدد بأن «الرسول كان يُكثر من مشاورتهم في الحرب». وذلك هو أيضاً الرأي الذي انتصر له الطبري، وحتى الزمخشري. ولكنَّ معتزلياً آخر، وهو أبو علي الجبائي، ذهب إلى أن تلك الآية أجازت للرسول «أن يستعين برأيهم في أمور الدنيا» بدون حصرها بالحرب وحدها[١١٧]. فقد كانت عائشة نفسها، في حديث أُثر عنها، قد عممت الأمر بالمشاورة، ولم تخصصه بالحرب، في قولها: «ما رأيت رجلاً أكثر استشارة للرجال من رسول الله»[١١٨]. وقد

(١١٥) الطبري، ج٧، ص٣٤٣.

(١١٦) أبو بكر الجصاص، **الفصول في الأصول**، تحرير عصمت الله غايت الله محمد، إسلام آباد، ج٤، ص٩.

(١١٧) أورده الطوسي في: **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق أحمد العاملي، دار إحياء التراث العربي، ج٣، ص٣٢.

(١١٨) أورده البغوي في: **معالم التنزيل**، تحقيق النمر وضميرية والجرش، دار طيبة، ط٤، الرياض ١٩٩٧، ج٢، ص١٢٤. ولنلاحظ أن حديث عائشة لا يخلو بدوره من تخصيص، إذ حصر المشاورة بالرجال دون النساء.

وُجد بين أهل الحديث المتأخرين من يعمم الأمر بالمشاورة، ليحصر مفعوله بالمقابل بأبي بكر الصدِّيق وعمر بن الخطاب، «حواريَّي رسول الله ووزيرَيه وأبوَي المسلمين» على حد تعبير ابن كثير[١١٩]. وذلك ما أثبته، على سبيل المثال، الحاكم في **مستدركه**، حينما عزا إلى ابن عباس القول بأن المعني بالقول: «شاورهم» هما حصراً «أبو بكر وعمر رضي الله عنهما»[١٢٠]. ولكن منطوق الآية يطعن في صحة هذا التأويل لأن الأمر بالمشاورة اقترن فيها بالأمر بالعفو والاستغفار: «فاعفُ عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر». فما الجرم الذي قد يكون اقترفه أبو بكر وعمر ليؤمر الرسول بالعفو عنهما والاستغفار لهما، علماً بأن الآية نفسها تعتمد صيغة الجمع لا صيغة المثنى؟

والواقع أن كتب السيرة والتفسير تسكت عن أسباب نزول هذه الآية. وهذا السكوت هو بحد ذاته دالٌّ: فلكأن الوعي الديني السائد كما تكوَّن ابتداءً من أواخر القرن الثاني للهجرة ما كان له أن يطيق تصور الرسول مأموراً لا آمراً، ناهيك عن أنه مأمور بأن يشاور من قد يكونون أساؤوا إليه ومن أُمِر بأن يعفو عن إساءتهم ويغفر لهم. وأياً يكن من أمر، فالثابت أن الرسول ما كان يشاور أصحابه في أمر الحرب وحدها. فقد وجدناه يستشيرهم في مصالحة بني غطفان على ثلث ثمار المدينة، ثم يتراجع ويأمر بتمزيق صحيفة المصالحة عندما رفض السعدان، سعد بن عبادة وسعد بن معاذ، القبول بمثل تلك المساومة ما دامت من أمره وليست من أمر السماء. وقد وجدناه أيضاً يستشير أبا بكر وعمر في أمر أسارى بدر، ويأخذ برأي الأول دون الثاني، فيقبل الفدية بدلاً من أن يقتلهم، وهو ما سيندم عليه بعد نزول الوحي في تقريعه: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ﴾. ووجدناه أيضاً يستشير عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وأسامة بن زيد في تطليق عائشة في قصة الإفك. بل ألا نجده في سياق القصة

(١١٩) ابن كثير الدمشقي، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق سامي سلامة، دار طيبة، ط٢، الرياض ١٩٩٩، ج٢، ص١٤٩.

(١٢٠) الحاكم، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٠، ج٣، ص٧٤، الحديث رقم ٤٤٣٦.

نفسها، وبعد أن تفاقم اللغط في المدينة وخاضت فيه ألسنة كبار القوم وصغارهم من المهاجرين والأنصار على حد سواء، يخرج إلى الملأ ويخاطب الناس بالقول: «أشيروا عليَّ، معشر المسلمين في قوم أَبِنوا أهلي ورموهم»؟[١٢١] والحق أن «استلباث الوحي»، أي إبطاء نزول القرآن في إثبات براءة عائشة، لم يترك من خيار آخر للرسول سوى أن يتوجه إلى جماع المسلمين ليطلب مشورتهم في ما ينبغي فعله بالمتقوّلين، ولا سيما أنهم كانوا من «نجوم المجتمع» يومئذ: حسان بن ثابت الأنصاري الخزرجي، شاعر الرسول، وحمنة بنت جحش، أخت زوجه زينب، وعلى الأخص عبد الله بن أبيّ بن سلول الذي تقول مصادر السيرة إنه كان يحلم بأن يكون ملكاً على قومه. وعلى أي حال، إن طلب الرسول مشورة الناس لم يزد الأمور إلا تفاقماً. فالحزازات القبلية المكتومة سرعان ما وجدت في السانحة متنفساً، وبادر الأوسيون - وقد كانت بينهم وبين الخزرجيين عداوات بل حروب[١٢٢] - يتهمون هؤلاء الأخيرين بأنهم هم وراء حملة التشهير بعائشة. بل إن أسيد بن حُضَير، ابن عم سعد بن معاذ سيد الأوس، بادر يردُّ على الرسول، لما قال تلك المقالة عن الذين أَبِنوا أهله ورموهم بدون أن يسميهم، بالقول: «يا رسول الله، إن يكونوا من الأوس نَكْفِكَهم، وإن يكونوا من إخواننا الخزرج فمُرْنا بأمرك، فوالله إنهم لأهل أن تُضرَب أعناقهم». فقام للحال سعد بن عبادة، سيد الخزرج، وقال: «لعمر الله لا تُضرب أعناقهم، أما والله ما قلتَ هذه المقالة إلا أنك قد عرفت أنهم من الخزرج، ولو كانوا من قومك ما قلت هذا». فقال أسيد: «كذبت لعمر الله، ولكنك منافق تجادل [= تحامي] عن المنافقين» [وفي رواية الواقدي أنه قال: «كذبتَ والله، لنقتلنَّه وأنفك راغم»]. وإذ «تَثَاور الناس حتى كاد يكون بين هذين الحيين من الأوس والخزرج شر»،

(١٢١) أورده ابن كثير في: التفسير، مصدر آنف الذكر، ج٢، ص١٤٩. و«أَبِنوا أهلي»: اتهموهم وذكروهم بالقبيح» (الجوهري، صحاح اللغة).

(١٢٢) دامت على ما يقال مئة وعشرين سنة وزادت في العدد على العشر، وكان آخر حروبهم يوم بعاث قبل الهجرة بنحو خمس سنوات، وقد قتل فيه سادتهم، بمن فيهم حضير والد أسيد بن حضير زعيم الأوس، وعمرو بن النعمان البياضي زعيم الخزرج.

«أشار رسول الله (ص) إلى الحيين جميعاً أن أسكتوا، ونزل عن المنبر فهدَّأهم وخفَّضهم حتى انصرفوا»[١٢٣].

وإذ بدا واضحاً على هذا النحو أن مشاورة القوم كادت تولع نار الحرب بينهم «لِما كان بينهم من ذهول في الجاهلية»، وأن الأمور لن تحسم إلا بوحي ينزل من السماء، توجه الرسول إلى بيته ودخل على عائشة واستنطقها للمرة الأخيرة، ثم «تغشَّاه من الله ما كان يتغشَّاه»، ولما سُرِّي عنه جلس وجعل يمسح العرق عن جبينه وقال: «أبشري يا عائشة، فقد أنزل الله براءتك». ثم «خرج إلى الناس فخطبهم وتلا عليهم ما أنزل الله عليه من القرآن في ذلك». ثم أمر بأصحاب الإفك، «ممن أفصحوا بالفاحشة، فضُربوا حدَّهم»[١٢٤].

هنا ينهض سؤال: إذا كان هناك إجماع على أن الرسول كان يستشير الناس في أمور الحرب، وإذا كانت قصة الإفك تقدم لنا دليلاً لا يدحض - ما لم تكن كتب السيرة كلها كاذبة - على أنه كان يستشيرهم في أمور الدنيا بعامة، من دون حصرها بالحرب، أفما كان يتفق له أيضاً أن يستشيرهم في أمور الدين مما لم ينزل فيه وحي؟

للإجابة عن هذا السؤال، الذي قد يبدو في ظاهر الأمر وكأن فيه انتهاكاً للقدسيات، تمدُّنا كتب السيرة بشاهدين ثمينين يتصلان اتصالاً مباشراً بشؤون الصلاة والعبادة: المنبر والأذان.

(١٢٣) ابن هشام، **السيرة النبوية**، ج٣، ص٢١٣-٢١٤؛ والواقدي، **المغازي**، ج٢، ص٤٣٢.

(١٢٤) تختلف كتب السيرة في أسمائهم وعددهم. فهم عند الواقدي ثلاثة: عبد الله بن أبيّ وحسان بن ثابت ومسطح بن أثاثة (وهو من البدريين). وهم عند ابن هشام ثلاثة أيضاً، ولكن مع حلول حمنة بنت جحش محل عبد الله بن أبيّ. وعند صاحب **السيرة الحلبية** أربعة: عبد الله بن أبيّ ومسطح بن أثاثة وحمنة بنت جحش وأخوها عبيد الله بن جحش، وكان ضريراً. ولا يستبعد أن يكون هناك خامس، وهو زيد بن رفاعة. علماً بأن الواقدي ينتصر في نهاية القصة لرواية تقول: «إن رسول الله لم يضربهم»، قائلاً: «وهو أثبت عندي». وهو ما يرجحه كون الآيات التي نزلت في المتقوّلين في قصة الإفك ونصَّت على جلدهم ثمانين جلدة قد تركت الباب مفتوحاً للعفو عنهم: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * إِلا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (النور: ٤-٥).

ففيما يتعلق بالمنبر أولاً ينقل صاحب **السيرة الحلبية** عن الحافظ الدمياطي في **سيرته** أنه: «كان رسول الله (ص) يوم الجمعة يخطب إلى جذع في المسجد قائماً، فقال: إن القيام شق عليَّ، فقال له تميم الداري: ألا أعمل لك منبراً كما رأيت يصنع بالشام، أي تصنعه النصارى في كنائسهم لأساقفتهم تسمى المرقاة يصعدون إليها عند تذكيرهم؟[١٢٥] فتشاور رسول الله (ص) مع المسلمين في ذلك. فرأوا أن يتخذوه، فقال العباس بن عبد المطلب رضي الله عنهما إن لي غلاماً يقال له كلاب[١٢٦] أعلم الناس، أي بالنجارة. فقال رسول الله (ص): مره أن يعمله. فأرسله إلى أثلة في الغابة فقطعها ثم عمل منها درجتين ومقعداً، ثم جاء به فوضعه في موضعه اليوم، فجاء رسول الله (ص) وقام عليه»[١٢٧].

أما فيما يتعلق بالأذان فإن أقدم الروايات - وهي عديدة - تعود إلى ابن إسحاق. قال: «لما اطمأن رسول الله (ص) بالمدينة، واجتمع إليه إخوانه من المهاجرين، واجتمع أمر الأنصار، واستحكم أمر الإسلام، فقامت الصلاة، وفرضت الزكاة والصيام... وقد كان رسول الله (ص) حين قدمها إنما يجتمع الناس إليه للصلاة بغير دعوة، فهمَّ رسول الله (ص) حين قدمها أن يجعل بوقاً كبوق يهود الذين يدعون به لصلاتهم. ثم كرهه، ثم أمر بالناقوس فنُحِت ليضرب به للمسلمين للصلاة[١٢٨]. فبينما هم على ذلك إذ رأى عبد الله بن زيد بن ثعلبة بن عبد ربه... النداء، فأتى رسول الله (ص) فقال له: يا رسول الله إنه طاف بي هذه الليلة طائف: مرَّ بي رجل عليه ثوبان أخضران يحمل ناقوساً في يده. فقلت له: يا عبد الله، أتبيع هذا الناقوس؟ قال: وما تصنع به؟ قال: قلت: ندعو

(١٢٥) قد يكون في النص تصحيف، وقد يكون الصحيح: عند كرزهم.

(١٢٦) في سيرة السهيلي، **الروض الآنف**، أنه كان عبداً رومياً لامرأة من الأنصار، وكان يدعى باقوم.

(١٢٧) **السيرة الحلبية**، ج٢، ص١٩٠.

(١٢٨) خلافاً لما هو شائع في الاعتقاد فإن الضرب بالناقوس للدعوة إلى الصلاة لم يكن تقليداً موقوفاً على النصارى. فقد كان أهل مكة هم أيضاً يُنْقسون. وفي ذلك يسوق ابن حجر العسقلاني رواية عن الشعبي أن الرسول لم يبارك لعبد الله بن زيد رؤيته عن الأذان إلا لأنه كان «كَرِه أن ينقس كما يصنع أهل مكة» (ابن حجر، **المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية**، تحقيق سعد الشثري، دار العاصمة / دار الغيث، الرياض ١٤١٩هـ، ج٣، ص٦٣، الحديث رقم ٢٢٤.

به إلى الصلاة. قال: أفلا أدلُّك على خير من ذلك؟ قال: قلت: وما هو؟ قال: تقول: الله أكبر، الله أكبر... أشهد ألا إله إلا الله... أشهد أن محمداً رسول الله... فلما أخبر بها رسول الله (ص) قال: إنها لرؤيا حق... فقم مع بلال فألقها عليه فليؤذن بها فإنه أندى صوتاً منك»[١٢٩].

وبديهي أن هذه الرواية، التي تتردد في جميع كتب السيرة وفي العديد من مسانيد الحديث كمسند الترمذي ومسند ابن ماجة، قد سببت بعض الارتباك للقيِّمين على العقيدة القويمة: ففرض الأذان - على أهميته العبادية - لم ينزل به الوحي، ولا كانت المبادرة فيه للرسول، بل لعبد الله بن زيد الأنصاري في رؤيا رآها[١٣٠]. ومن ثم كان لا بد لكتَّاب السيرة من شيء من التخريج كأن يقولوا إن الرسول رأى نفس الرؤيا، أو أن رؤيا عبد الله بن زيد، التي وصفها الرسول بأنها «رؤيا حق»، كانت عن شبه وحي، أو هي - كما قال السيوطي - حالة مما «يعتري أصحاب الأحوال». وممن خاض في هذه المسألة من كتَّاب السيرة المتأخرين السهيلي في **الروض الأنف**. ولكنه لم يجد مناصاً في خاتمة المطاف من التسليم بأن الحكمة الإلهية هي التي اقتضت أن «يكون الأذان على لسان غير النبي» و«عن غير وحي من الله لنبيه كسائر العبادات والأحكام الشرعية»[١٣١].

(١٢٩) ابن هشام، **السيرة النبوية**، ج٢، ص١١٦-١١٧. وفي رواية يوردها الحلبي أن بلالاً ما كان يقول إذا أذَّن سوى: «أشهد أن لا إله إلا الله». «فقال له عمر على أثرها: أشهد أن محمداً رسول الله، فقال رسول الله لبلال: قل كما قال عمر» (**السيرة الحلبية**، ج٢، ص١٣٥). وفي رواية لابن سعد أن بلالاً زاد من عنده بدوره في صلاة الصبح: «الصلاة خير من النوم، فأقرَّها رسول الله عليه، وليست فيما أُرِيَ الأنصاري» (**الطبقات الكبرى**، ج١، ص٢٤٢).

(١٣٠) لم ترد كلمة «الأذان» في القرآن. والمرة اليتيمة التي يرد فيها فعل الأمر «أَذِّنْ» إنما كان المخاطب بها إبراهيم عندما أمره الله بدعوة الناس إلى الحج: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ (الحج: ٢٧).

(١٣١) عبد الرحمن السهيلي، **الروض الأنف**، تحقيق عمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ٢٠٠٠، ج٤، ص١٨٣. ولنلاحظ بالمناسبة أنه إذا كان الأذان قد جرت به السنَّة وإن لم ينزل به قرآن، فإن المئذنة بالمقابل تمثل بدعة بكل ما في الكلمة من معنى إذ لم تُعرف في زمن الرسول ولا في عهد الخلفاء الراشدين، بل كان لا بد من انتظار خلافة الوليد ابن عبد الملك ليصادر في سنة ٧٠٥م كنيسة دمشق المعروفة باسم «باسيليكا» والمكرسة للقديس يوحنا - والتي كانت في الأصل هيكلاً رومانياً للإله جوبيتر - وليبتني محلها الجامع الأموي الكبير، وليحوِّل برجيها الجنوبيين إلى مئذنتين، وليبني إلى شمالها برجاً للاستطلاع ما لبث بدوره أن تحول إلى مئذنة صارت هي النموذج لسواها من المآذن في سوريا وشمالي أفريقيا وإسبانيا» (فيليب حتِّي، **العرب: تاريخ موجز**، دار العلم للملايين، ط٥، بيروت ١٨٩٠، ص١١١).

ومن هذا المنظور نستطيع أن نفهم رد الفعل العنيف الذي صدر عن محمد بن الحنفية، شقيق الحسن والحسين. فقد روي عن أبي العلاء [= الكوفي؟] أنه قال: «قلت لمحمد بن الحنفية: إنَّا لنتحدث أن بدء هذا الأذان كان من رؤيا رآها رجل من الأنصار في منامه، قال: ففزع لذلك محمد بن الحنفية فزعاً شديداً وقال: عمدتم إلى ما هو الأصل في شرائع الإسلام ومعالم دينكم، فزعمتم أنه إنما كان من رؤيا رآها رجل من الأنصار في منامه تحتمل الصدق والكذب، وقد تكون أضغاث أحلام. قال: فقلت له: هذا الحديث قد استفاض في الناس، قال: هذا والله هو الباطل»(١٣٢). ولكن لئن قال ابن الحنفية أو قيل على لسانه إن جبريل هو الذي لقَّن الرسول الأذان أثناء إسرائه، فإن أعلام أهل السنة، ومنهم ابن كثير وابن حجر، أكدوا بالمقابل «أنه لم يصح شيء من هذه الأحاديث الواردة بأنه سمعه ليلة الإسراء».

و. الآيات التي تأمر بإطاعة الرسول... هل تنهض دليلاً على العكس؟

بعد هذا الاستعراض المطوَّل: (أ) للآيات التي تقصر وظيفة الرسول على التبليغ؛ (ب) وللآيات التي تحذر الرسول من استباق الوحي؛ (ج) وللآيات التي يعلق الرسول الحكم بصددها بانتظار نزول الوحي؛ (د) وللآيات التي تردع الرسول عن أية مبادرة من دون مرجع من الوحي؛ (هـ) وللآيات التي تتدخل في الحياة الخاصة للرسول وتحدد له ما هو مباح أو محرَّم حتى في علاقاته الزوجية والجنسية؛ بعد هذا كله قد يكون آن الأوان لنطرح السؤال: أليس هناك آيات تنهض دليلاً على العكس؟ أي أليس هناك آيات ترقى بنصاب الرسول من **المأمورية إلى الآمرية** وتطلق له نوعاً من حرية الحكم، أو على الأقل حرية اليد؟

بلى بكل تأكيد. فهناك آيات تأمر الناس، من مؤمنين وغير مؤمنين، أمراً صريحاً بإطاعة الرسول، ومنها آيات سورة الأنفال الثلاث:

(١٣٢) السيرة الحلبية، ج٢، ص١٣٣.

- ﴿فَاتَّقُوا الله وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا الله وَرَسُولَهُ﴾ (الأنفال: ١).
- ﴿أَطِيعُوا الله وَرَسُولَهُ وَلا تَوَلَّوْا عَنْهُ﴾ (الأنفال: ٢٠).
- ﴿وَأَطِيعُوا الله وَرَسُولَهُ وَلا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا﴾ (الأنفال: ٤٦).

ولكن الآيات جميعها التي تأمر الناس بإطاعة الرسول - وعددها حصراً اثنتا عشرة آية - لا تأمرهم بإطاعته إلا بقدر ما تقرنها بإطاعة الله أولاً. وحتى عندما يأمر الرسول الناس بإطاعته فإنه في أمره هذا مأمور: ﴿قُلْ أَطِيعُوا الله وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ الله لا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ (آل عمران: ٣٢). وحتى عندما يطيع الناس الرسول، فإنهم لا يطيعونه إلا بإذن من الله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللهِ﴾ (النساء: ٦٤). وعلى أي حال، فإن أمر الناس بإطاعة الرسول لا تعني تخويله سلطة تشريعية - هي من حق الله وحده - بل تعني إطاعته في ما يدعوهم إليه من الإيمان بما أنزل إليه ربه، أي التصديق بالرسالة التي حُمِّلها للناس. ولهذا وعدهم بالمكافأة بالجنة فيما لو أطاعوا الله وأطاعوه: ﴿وَمَنْ يُطِعِ الله وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ﴾ (النساء: ١٣)[١٣٣].

والواقع أن بعض الآيات الآمرة بإطاعة الله ورسوله إنما هي موجهة إلى المشركين، لا إلى المؤمنين. والمشركون ما كان لهم أن يطيعوا الرسول إلا بتصديقهم رسالته. أما في حال عدم إطاعتهم، أي عدم تصديقهم، فإن الله الآمر يبرئ ساحة رسوله المأمور من كل مسؤولية. وهذا واضح من منطوق الآية ١٢ من سورة التغابن: ﴿وَأَطِيعُوا الله وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلاغُ الْمُبِينُ﴾. و«أطيعوا» هي هنا دعوة إلى الإيمان، وهو ما يتضح من آية سابقة لها في نفس السياق: ﴿فَآمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا وَالله بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (التغابن: ٨).

وقد يساعدنا هنا على فهم معنى الأمر: «أطيعوا»، أي صدقوا وآمنوا برسالة المرسَل إليكم، الذي أنتم مأمورون بإطاعته، أن الرسول يحتل مكانه، من هذا المنظور،

(١٣٣) آية مكررة بحرفها في الآية ١٧ من سورة الفتح.

في تقليد نبوي عريق يجد تعبيره في القرآن في خمس آيات متطابقة حرفياً تربط هي أيضاً بين الرسالة والأمر بالإطاعة، وإنما بالإحالة إلى خمسة من الأنبياء سبقوا الرسول ورفض قومهم إطاعتهم، أي تصديقهم في رسالتهم، وروت سورة الشعراء قصصهم. فقد كان نوح أول من خاطب قومه بالقول: ﴿إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ * فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾ (الشعراء: ١٠٧-١٠٨). ولجأ من بعده إلى الصيغة نفسها هود: ﴿إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ * فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾ (الشعراء: ١٢٥-١٢٦). وإليها لجأ أيضاً على التوالي كل من صالح (الشعراء: ١٤٢-١٤٣) ولوط (الشعراء: ١٦٢-١٦٣) وشعيب (الشعراء: ١٧٨-١٧٩)[١٣٤].

وبالفعل، إننا نستطيع التمييز في الآيات التي تأمر بإطاعة الرسول بين تلك التي تخاطب المشركين وتلك التي تخاطب المؤمنين. فالآيات التي تخاطب المشركين، أو بتعبير أدق اللامؤمنين، تعطي لفعل «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» معنًى خاصاً، وهو تصديقه في رسالته المرسل بها. وبالمقابل، إن الآيات التي تخاطب المؤمنين لا تأمرهم بإطاعته إلا في الأمور العملية، أو الدنيوية بتعبير أدق، من قبيل الحرب أو قسمة الغنائم. ففي الحرب نزلت الآية ١٣٢ من سورة آل عمران: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾. فقد تُؤُوِّلت هذه الآية كما يذكر الطبري على أنها «معاتبة من الله عز وجل أصحاب

(١٣٤) لنلاحظ هنا أن هذه الصيغة: ﴿فَاتَّقُوا الله وَأَطِيعُونِ﴾ هي صيغة قرآنية خاصة لا تتقيد بقواعد العربية كما أقرها النحاة اللاحقون. فالفاصلة، التي تقوم في الخطاب القرآني مقام القافية في الشعر، اقتضت أن يحذف ياء المتكلم فيقول: ﴿أَطِيعُونِ﴾ بدلاً من «أطيعوني» تناغماً مع الفاصلة في الآية السابقة: ﴿إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ﴾. ومثل هذه الصيغة يمكن أن تلحظ في العديد من الآيات الأخرى من قبيل: ﴿إِنِّي آمَنْتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمَعُونِ﴾ (يس: ٢٥)، أو ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء: ٩٢). وقد أحصى ابن الجزري في «**النشر في القراءات العشر**» نحواً من ستين حالة مشابهة من حذف رسم ياء المتكلم. كما لاحظ معروف الرصافي في «**الشخصية المحمدية**» أن ضرورة الفاصلة عينها هي التي اقتضت «إجراء غير العاقل مجرى العاقل كقوله» ﴿رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ (يوسف: ٤)، وكقوله ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ (الأنبياء: ٣٣)، وكقوله ﴿إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾ (الشعراء: ٥). والواقع أن ما اصطلح أهل البلاغة على تسميته بالإعجاز القرآني إنما يعود، في مظهر متواتر من مظاهره، إلى الاستخدام الموسع في مئات ومئات من الآيات للفواصل التي تعتمد صيغة الجمع المذكر السالم أو صيغة جمع المضارع بالواو والنون.

رسول الله (ص) الذين خالفوا أمره يوم أُحد، فأخلُّوا بمراكزهم التي أُمروا بالثبات عليها»[١٣٥]. وفي الحرب نزلت أيضاً الآية ٤٦ من سورة الأنفال ﴿وَأَطِيعُوا الله وَرَسُولَهُ وَلا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾. فقد ذهب عدَّة من أهل التأويل إلى أنها نزلت في يوم أُحد أيضاً، ومنهم مجاهد الذي نُقل عنه قوله: «ذهبت ريح أصحاب محمد (ص) حين نازعوه يوم أُحد»[١٣٦]. وفي قسمة الغنائم نزلت أكثر من آية، وأشهرها الآية الأولى من سورة الأنفال: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا الله وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا الله وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾. فهناك إجماع لدى أهل التأويل ولدى المفسرين - وكما يُستدل أصلاً من منطوقها - على أنها نزلت بعد أن كاد الاختلاف على الغنائم يوقع الفرقة في صفوف المسلمين. وفي ذلك يروي الطبري عن ابن عباس أن الخلاف دبَّ بين الفتيان والشيوخ ممن حضروا بدراً. فقد كان الرسول قال: «ومن فعل كذا فله كذا وكذا من النفل». فتقدم الفتيان للقتال ولزم الشيوخ الرايات. فلما آن أوان اقتسام الغنائم أراد الفتيان الاستئثار بها، فقال الشيوخ: «كنا ردءاً لكم، فلو انهزمتم انحزتم إلينا، لا تذهبوا بالمغنم دوننا». فلما اختلفوا حتى تنازعوا نزلت «الأنفال» حسماً للأمر: ﴿قُلِ الْأَنْفَالُ لِلهِ وَالرَّسُولِ﴾. وفي ذلك يقول عبادة بن الصامت في رواية أخرى يوردها الطبري: «فينا معشرَ أصحاب بدر نزلت، حين اختلفنا في النَفَل وساءت فيه أخلاقنا، فنزعه الله من أيدينا، فجعله إلى رسول الله، فقسمه بين المسلمين عن بواء [= على السواء]... فكان في ذلك تقوى الله وطاعة رسول الله (ص) وصلاح ذات البين»[١٣٧]. ولنلاحظ هنا - إذا صحت الرواية - أن الرسول نفسه تراجع عن العهد الذي قطعه للمقاتلين واحتكم هو الآخر إلى الوحي، تداركاً للفتنة، وحؤولاً دون ذهاب «أهل القوة بالغنائم» على حد تعبير ابن جريج. وهكذا شذَّ الرسول عن

---

(١٣٥) الطبري، ج٧، ص٢٠٦.

(١٣٦) نفسه، ج١٣، ص٥٧٦.

(١٣٧) نفسه، ص٣٧١.

قانون الغنيمة كما سنَّه بنفسه: «من قتل قتيلاً فله سلبه» واحتكم إلى التنزيل القرآني ليقسم الأسلاب بالتساوي بين كل من شهد الوقعة سواء أقَتَل قتيلاً أم لم يقتل[١٣٨].

وإنما في سياق مشابه نزلت آية طالما احتجَّ بها الفقهاء والأصوليون اللاحقون ليبرروا تحويلهم للرسول من مشرَّع له إلى شارِع: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر: ٥٩). فههنا أيضاً يُجمع أهل التأويل والمفسرون على أنها نزلت في قسمة غنائم غزوة بني النضير. ولكن خلافاً لقانون التخميس (الخمس لله وللرسول والأربعة أخماس للمقاتلة، طبقاً لمنطوق الآية ٤١ من سورة الأنفال)[١٣٩]، فإن الرسول لم يوزع شيئاً من الفيء على المقاتلة - والفيء هو ما يُغنم بدون قتال - بل اختصه بنفسه وبآل بيته وبالمستضعفين من الناس. وحسماً للتنازع الذي كاد يدبُّ مرة ثانية في صفوف المسلمين نزلت الآية: ﴿مَا أَفَاءَ الله عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[١٤٠].

وتقدم لنا الآية ٥٩ من سورة النساء دليلاً إضافياً على أن الأمر بالإطاعة لا يعدل تخويلاً بسلطة تشريعية مفترضة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا الله وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾. فالنص يضع إطاعة الرسول وإطاعة أولي الأمر - ودوماً في سياق الحرب على ما يذكر أغلب المفسرين - على صعيد واحد، أو على الأقل في سياق واحد. ولن نتوقف هنا عند الاختلاف الكبير بين أهل التأويل في تحديد هوية «أولي الأمر» هؤلاء[١٤١]. ولكن أياً ما يكن من أمر، فإنه ما كان لـ «أولي الأمر» المطلوب إطاعتهم أن

(١٣٨) تُجمع كتب السيرة على أن الرسول هو من سنَّ أن «من قتل قتيلاً فله سلبه». ولكن محمد علي جواد يؤكد في **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام** أن هذا كان من قوانين الجاهلية.

(١٣٩) لنلاحظ هنا أيضاً أن قانون التخميس الإسلامي هذا حل محل قانون التربيع الجاهلي، ولا شك أن تقليص حصة الرسول من الربع إلى الخمس قد ساعد على التفاف الناس من حوله.

(١٤٠) انظر أسباب نزول هذه الآية في: الطبري، ج٢٣، ص٢٧٦-٢٧٨.

(١٤١) قالوا: هم أصحاب محمد، وقالوا: هم حصراً أبو بكر وعمر، وقالوا: هم الفقهاء والعلماء، وقالوا: هم الولاة=

يرقوا إلى مصاف المشرِّعين، وإلا لأضحوا شركاء لله - الشارع الذي لا شارع سواه - ولانتقض منطق الرسالة القرآنية من أساسه.

والواقع أن نزول بضع عشر آية في حضِّ المؤمنين على إطاعة الرسول، بالإضافة إلى آية واحدة يتيمة في حض المؤمنات من النساء، إنما يشهد ضمنياً على الأقل، على أن العلاقات بين الرسول والمؤمنين ما كانت تخلو أحياناً من بعض التوتر. وباستقراء كتب السيرة والتفسير نستطيع أن نتوقف عند ست محطات في هذا التوتر:

١- قصة تمرد أزواج النبي بقيادة عائشة وحفصة، وقد تقدم بيانها. وإنما في سياق هذه القصة نزلت الآية المفردة التي حلت فيها نون النسوة محل واو جمع التذكير في فعل الأمر بإطاعة الرسول: ﴿وَأَقِمْنَ الصَّلاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ الله وَرَسُولَهُ﴾ (الأحزاب: ٣٣).

٢- قصة احتجاج الأنصار على عدم إعطائهم شيئاً من غنائم حنين / هوازن. وقد تقدم بيانها أيضاً. ولكن نعززها هنا ببعض تفاصيل تنمُّ عن مدى تصاعد التوتر في صفوف الأنصار حيال قرار الرسول في ذلك اليوم. جاء في **السيرة الحلبية**: «عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: «لما أعطى رسول الله (ص) ما أعطى من تلك العطايا في قريش وقبائل العرب ولم يكن في الأنصار منها شيء وَجَدوا في أنفسهم»، أي غضبوا، «حتى كثرت منهم القالة»، أي هو القول الرديء، «حتى قال بعضهم إن هذا لَهُوَ العَجَبُ، إن سيوفنا تقطر من دماء قريش، وإن غنائمنا تُردُّ عليهم... فإن كان من أمر الله صبرنا، وإن كان من أمر رسول الله استعتبناه». فدخل عليه سعد بن عبادة فقال: يا رسول الله، إن هذا الحي من الأنصار قد وجدوا عليك في أنفسهم (أي غضبوا) «لما صنعتَ في هذا الفيء الذي أصبتَ، قسمتَ في قومك، وأعطيت عطايا عظاماً، ولم

=والسلاطين، وقالوا - وربما يكون هذا هو الأقرب إلى الصحة التاريخية -: هم أمراء السرايا في عهد الرسول (الطبري، ج٨، ص٤٩٦-٤٩٩). أما في المرجعيات الشيعية فقد قالوا: هم علي وهم الأئمة المعصومون (الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج٣، ص٢٣٦).

يكن في هذا الحي من الأنصار منها شيء. قال: فأين أنت من ذلك يا سعدُ؟ فقال: يا رسول الله ما أنا إلا من قومي»[١٤٢].

٣- قصة أسارى بدر التي نزلت فيها، في لوم النبي، الآية ٦٧ من سورة الأنفال: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ﴾. فخلف هذا اللوم تكمن اعتبارات سيكولوجية وتكتيكية نستطيع أن نفهمها متى علمنا أن الأنصار اعتبروا أخذ أسارى قريش والإبقاء على حياتهم، ومفاداتهم من بعد، محاباة من جانب الرسول لقومه، إذ كان في عدادهم عمه العباس، وختنه وزوج ابنته أبو العاص بن الربيع، وابن حميه وأخو زوجته عائشة عبد الرحمن بن بكر. جاء في **السيرة الحلبية** في هذا الخصوص: «لما كان يوم بدر قال (ص): «من قتل قتيلاً فله سلبه ومن أسر أسيراً فهو له. فلما وضع القوم أيديهم يأسرون نظر رسول الله (ص) إلى سعد [= بن عبادة] فوجد في وجهه الكراهية لما يصنع القوم: فقال له رسول الله (ص): لكأنك يا سعد تكره ما يصنع القوم؟ قال: أجل والله يا رسول الله. كانت أول وقعة أوقعها الله بأهل الشرك فكان الإثخان في القتل»، أي الإكثار منه والمبالغة فيه، «أحبَّ إليَّ من استبقاء الرجال»[١٤٣]. ولا شك أن نزول القرآن في تخطئة قرار الرسول بأخذ الأسارى كان بمثابة تصويب لرأي سعد بن عبادة وسائر الأنصار. ولكن هذه كانت محض ترضية نفسية.

(١٤٢) **السيرة الحلبية**، ج٣، ص١٧٥. والواقع أن هذا التذمر / التمرد لم يقتصر على الأنصار وحدهم. فالرسول، بعد أن وزَّع غنائم حنين / هوازن على بني عبد المطلبْ والمهاجرين وتميم وفزارة وسُليم والمؤلفة قلوبهم، عدل عن قراره وأمر بردِّ السبايا الستة آلاف من النساء والذراري إلى أزواجهم وآبائهم. وقد وافق القرشيون المهاجرون على ردِّ ما أصابوه. ولكن الأقرع بن حابس رفض وقال: «أما أنا وبنو تميم فلا». وكذلك رفض عيينة بن حصن وقال: «أما أنا وبنو فزارة فلا». وكذلك أيضاً فعل عباس بن مرداس إذ قال: «أما أنا وبنو سليم فلا». ولم يتراجعوا عن قرارهم بعدم ردِّ السبايا إلا بعد أن اقترح الرسول على «من تمسَّك بحقِّه من هذا السبي» أن يتنازل عنه مقابل وعده بأن يكون له، «بكل إنسان» يردُّه من هذا السبي، «ست فرائض من أول سبي» يصيبه الرسول مستقبلاً؛ فعندئذ «ردوا إلى الناس أبناءهم ونساءهم» كما يختم ابن هشام نقلاً عن ابن إسحاق (**السيرة النبوية**، ج ٤، ص ١٠٦).

(١٤٣) نفسه، ص٢٣٠.

فعندما نزل القرآن كان قرار الرسول بالإبقاء على حياة الأسارى ومفاداتهم، بل إطلاق سراح بعضهم من دون فداء، قد أمسى نافذاً.

٤- ودوماً في سياق قصة أسارى بدر، تطالعنا كتب السيرة بمظهر آخر من التوتر بين الرسول وأصحابه كما تجسَّد في موقف أبي حذيفة بن عتبة، الذي وإن يكن هو نفسه قرشياً، فإنه لم يكن هاشمياً، بل من عبد شمس. وكان ممن اعتنق الإسلام مبكراً وهاجر مع المهاجرين، على حين بقي أبوه عتبة وأخوه الوليد وعمه شيبة على شركهم. والحال أنهم كانوا «أول من قُتل من الكفار» في المبارزة في وقعة بدر كما يذكر صاحب **السيرة الحلبية**. والحال أيضاً أنه لما انهزمت قريش قال الرسول لأصحابه: «إني عرفت أن رجالاً من بني هاشم وغيرهم قد أخرجوا كرهاً لا حاجة لهم بقتالنا، فمن لقي منكم أحداً من بني هاشم فلا يقتله، من لقي العباس بن عبد المطلب فلا يقتله». فلما بلغ هذا القول أبا حذيفة بن عتبة قال: «نقتل آباءنا وإخواننا وعشائرنا ونترك العباس؟ والله لئن لقيته لألحمنَّه بالسيف». فلما «بلغت مقالتُه رسول الله (ص) قال لعمر بن الخطاب: يا أبا حفص - قال عمر: والله إنه لأول يوم كناني فيه رسول الله بأبي حفص [= وحفصة هي ابنة عمر وزوج الرسول] - أيضرب وجه عم رسول الله بالسيف؟ فقال عمر: دعني ولأضرب عنق أبي حذيفة بالسيف، فوالله لقد نافق»[١٤٤]. وكان لا بد هنا أيضاً أن ينزل القرآن بآية الأسارى ليحسم الموقف وليلجم الألسنة[١٤٥].

٥- شبيه هذا الموقف سيتكرر يوم فتح مكة. فالعصبيات القبلية، التي جبَّها الإسلام من حيث المبدأ، ظلت فاعلة من طرف وآخر في العمق كما على السطح،

(١٤٤) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج٤، ص١١. وتخريجاً لموقف الرسول يروي ابن سعد على لسان أبي رافع مولى الرسول أن العباس كان أسلم ولكنه كان «يهاب قومه ويكتم إسلامه». ولكن هذا التخريج، الذي صيغ في عهد العباسيين، فيه إشكال: فالرسول لم يطلق سراحَه إلا بفدية مقدارها أربعة آلاف درهم. أما أبو العاص بن الربيع، ختنه، فقد ردَّ فديته وأطلقه رغم أنه بقي يومئذ مصرّاً على شركه.

(١٤٥) بما فيها لسان أبي حذيفة الذي يقال إنه «ندم على مقالته فكان يقول: «والله ما أنا بآمِن من تلك الكلمة التي قلت يومئذ، ولا أزال منها خائفاً إلا أن يكفِّرها الله عني بالشهادة». فقتل يوم اليمامة شهيداً» (ابن سعد، الموضع نفسه).

وكانت واحداً من نوابض التوتر ليس فقط بين المهاجرين والأنصار، بل بين هؤلاء الأخيرين والرسول نفسه. ففي يوم فتح مكة أعطى الرسول رايته لسعد بن عبادة الخزرجي، سيد الأنصار. فلما حملها راح ينادي وهو يحاذي أبا سفيان، زعيم المكيين، عند مضيق الوادي: «يا أبا سفيان! اليوم يوم الملحمة! اليوم تستحل الحرمة! اليوم أذل الله قريشاً». ولما أقبل الرسول وحاذى بدوره أبا سفيان، خاطبه هذا بقوله: «يا رسول الله، أمرتَ بقتل قومك؟ زعم سعد ومن معه حين مرَّ بنا أنه قاتِلنا، فإنه قال: اليوم يوم الملحمة! اليوم تستحل الحرمة، اليوم أذل الله قريشاً، وإني أنشدك الله في قومك، فأنت أبرُّ الناس وأرحم الناس وأوصل الناس». وتدخَّل عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان - وكانا من أكابر المهاجرين من القرشيين - فقالا: يا رسول الله ما نأمن سعداً أن يكون منه في قريش صولة[١٤٦]. فقال الرسول: كذب سعد، اليوم يوم المرحمة! اليوم أعزَّ الله فيه قريشاً. وأرسل الرسول إلى سعد فعزله، وأرسل إلى علي بن أبي طالب «أن ينزع اللواء منه ويدفعه لابنه قيس، وقيل أعطاه للزبير، خشية من أن يقع من ابنه قيس ما لا يرضاه»[١٤٧].

٦- ولكن الأخطر دلالة من هذا التوتر، ذي الطابع السياسي والمنشأ القبلي، التوتر «اللاهوتي» - إن جاز التعبير - الذي نجم عن الشروط الجارحة لمشاعر المؤمنين التي تم فيها صلح الحديبية. ففي أكثر من مرة سبقت كان الرسول تصرَّف كبشر، وردَّ خطأه في تصرفه أو في اجتهاده أو في مبادرة همَّ بها إلى كونه بشراً، وكان لسان حاله في كل ذلك كما يقوِّله الزمخشري: «إنما أنا بشر» و«عبد ضعيف»، ولو لم أكن كذلك لما كنت «غالباً مرة ومغلوباً أخرى في الحروب، رابحاً وخاسراً في التجارات، ومصيباً

(١٤٦) الإشارة هنا إلى ما قد يكون في نفس سعد من رغبة في الانتقام لأنه كان وقع في أول الهجرة أسيراً بأيدي قريش «فربطوا يديه إلى عنقه بنِسْع رَحْله، ثم أقبلوا به حتى أدخلوه مكة يضربونه ويجذبونه بجمَّته».

(١٤٧) المغازي، ج٢، ص٨٢٢، والسيرة الحلبية، ج٣، ص١١٨.

ومخطئاً في التدابير»[148]. وقد كان ذلك مفهوماً لدى الذين آمنوا ببعثته، إذ كانوا يميّزون في شخصه بين البشر الذي يتصرف من عنده ويتكلم بالأصالة عن نفسه وبين البشر الذي يوحى إليه ويتكلم بالنيابة عن الله. ولكن في صلح الحديبية، ولأول مرة منذ مبعثه، وجدوا الرسول يضع رسالته، على مشهد حافل من الملأ، «بين قوسين»، كما نقول بلغة عصرنا. وخلاصة القصة أن الرسول قصد مكة، آخر سنة ست، معتمراً لا يريد حرباً. فاستنفرت قريش قواها وقد حسبوه يريد دخول البلد عنوة. فأرسل إليهم عثمان بن عفان ليوضح مقصده وليخبرهم أنه لم يأت لحرب. ولما تباطأ عثمان بالرجوع حسب المسلمون أنه قد قُتل، فبايعوا الرسول على القتال والموت في ما يعرف في كتب السيرة باسم بيعة الرضوان. فلما رأت قريش من «سرعة الناس إلى البيعة وتشميرهم إلى الحرب» أسرعوا إلى المفاوضة وبعثوا سهيل بن عمرو ليصالح الرسول على أن ينصرف ذلك العام ويحج في العام المقبل أعزل إلا من سلاح الراكب. وعلى دهش من المسلمين، الذين قضوا في العراء نصف شهر وهم ينتظرون، قبِل الرسول بشروط هذه المصالحة [= القضية بلغة ذلك العصر] ودعا بالكتاب ليكتب بها. ولكن عمر سارع يعترض وقد رأى في تلك الشروط «أمراً عظيماً». في ذلك يروي ابن هشام: «لما التأم الشمل ولم يبق إلا الكتاب، وثب عمر إلى رسول الله (ص) فقال: يا رسول الله ألست برسول الله؟ قال: بلى. قال: وألسنا بالمسلمين؟ قال: بلى. قال: أوَليسوا بالمشركين؟ قال: بلى. قال: فعلامَ نعطي الدنيَّة في ديننا [أي كيف نقبل الذل والصغار]؟ قال: أنا عبد الله ورسوله ولن أخالف أمره ولن يضيعني». ويضيف الواقدي أن عمر جعل يردُّ الكلام على الرسول حتى تدخل أبو عبيدة بن الجراح ليقول: ألا تسمع يا ابن الخطاب رسول الله يقول ما يقول؟ تعوَّذْ من الشيطان واتَّهم رأيك. فجعل يتعوذ حتى قال له الرسول [في إضافة من صاحب **السيرة الحلبية**]: يا عمر إني رضيت وتأبى؟ فكان عمر يقول كلما ذُكرت القضية: «لقد دخلني يومئذ من الشك... وارتبتُ ارتياباً لم أرتبه منذ

(١٤٨) **الكشاف**، ج٢، ص٨٩.

أسلمت... وراجعت النبي (ص) يومئذ مراجعة ما راجعته مثلها قط... ولو وجدت ذلك اليوم شيعة تخرج عنهم [أي عن جماع المسلمين] رغبةً عن القضية لخرجت!». ومما زاد في شعور المسلمين بالمذلة في ذلك اليوم أن أبا جندل بن سهيل بن عمرو، وهو من المسلمين الذين وقعوا في أسر قريش في المناوشات التي سبقت صلح الحديبية، أفلت من أسره وقدِم، وهو يرسف في قيده، على الرسول وهو يكاتب أباه سهيل بن عمرو. فلما رفع سهيل رأسه وأبصر بابنه، أي جندل، قام إليه وضرب وجهه بغصن شوك وأخذ بلبَّته» [= وسط الصدر] وخاطب المسلمين بقوله: رُدُّوه! فقال الرسول: إنَّا لم نقضِ الكتاب بعد. فقال سهيل: والله لا أكاتبك على شيء حتى تردُّه إليَّ. فردَّه الرسول، فيما كان أبو جندل يصيح: «يا معشر المسلمين، أُرَدُّ إلى المشركين يفتنونني في ديني؟»، مما «زاد المسلمين شراً إلى ما بهم، وجعلوا يبكون لكلام أبي جندل». ولكن درس الواقعية الذي كان على المسلمين تقبُّله يوم صلح الحديبية لم يتوقف عند هذا الحد. إذ «لما حضرت الدواة والصحيفة بعد طول الكلام والمراجعة فيما بين الرسول وسهيل بن عمرو، أمر الرسول علي بن أبي طالب أن: «اكتب باسم الله الرحمن الرحيم». فقال سهيل: لا أعرف الرحمن، أكتب كما نكتب: باسمك اللهم. فضاق المسلمون من ذلك وقالوا: هو الرحمن. فقال رسول الله (ص): اكتب باسمك اللهم! هذا ما صالح عليه محمد رسول الله سهيل بن عمرو. فقال سهيل: لو شهدت أنك رسول الله لم أقاتلك[(١٤٩)]. «فضجَّ المسلمون منها ضجة هي أشد من الأولى حتى ارتفعت الأصوات، وقام رجال من أصحاب رسول الله (ص) يقولون: لا نكتب إلا محمد رسول الله... وإلا فالسيف بيننا... فجعل رسول الله (ص) يخفِّضهم ويومئ بيده إليهم». ثم قال لعلي: «امح: رسول الله». فقال علي: «لا أمحوك أبداً». فمحاها الرسول بيده وقال: «اكتب: هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله سهيل بن عمرو، اصطلحا على وضع الحرب عن الناس عشر سنين، يأمن فيها الناس ويكفُّ بعضهم عن بعض... وأنه مَنْ

(١٤٩) وفي البخاري: «لو كنا نعلم أنك رسول الله ما صددناك عن البيت ولا قاتلناك».

أحبَّ أن يدخل في عقد محمد وعهده دخل فيه، ومن أحبَّ أن يدخل في عقد قريش وعهدهم دخل فيه»(١٥٠).

ويبدو أن تمرداً حقيقياً قد نجم في صفوف أصحاب محمد على إثر التوقيع على هذا الصلح. والدليل على ذلك ما ترويه كتب السيرة من أنه «لما فرغ رسول الله (ص) من الكتاب وانطلق سهيل بن عمرو وأصحابه، قال رسول الله (ص) لأصحابه: قوموا فانحروا وأحلقوا، فلم يجبه منهم رجل إلى ذلك. فقالها رسول الله (ص) ثلاث مرات يأمرهم، فلم يفعل واحد منهم ذلك. فانصرف رسول الله (ص) حتى دخل على أم سَلَمة زوجته مغضباً شديد الغضب - وكانت معه في سفره ذاك - فاضطجع فقالت: ما لك يا رسول الله؟ مراراً لا تجيبني؟ ثم قال: عجباً يا أم سَلَمة! إني قلت للناس انحروا وأحلِقوا وحِلُّوا مراراً، فلم يجبني أحد من الناس إلى ذلك وهم يسمعون كلامي وينظرون في وجهي. فقالت: يا رسول الله لا تلمهم، فإنهم قد دخلهم أمر عظيم مما أدخلت على نفسك من المشقة في أمر الصلح ورجوعهم بغير فتح»(١٥١).

ويبدو أنه، حتى بعد الانصراف من الحديبية، ظلت الأسئلة تبلبل أذهان المؤمنين. وكان ألجَّهم في التساؤل والسؤال عمر بن الخطاب. فبعد أن احتج قبل التوقيع عاد

(١٥٠) **المغازي**، ج٢، ص٦١٠-٦١١، و**السيرة الهشامية**، ج٣، ص٢٢٧-٢٢٨. هذا وقد انفرد البخاري في **صحيحه** برواية أثارت من بعده لغطاً كبيراً. فقد ذكر بالحرف الواحد أنه لما أبى علي أن يمحو «رسول الله» أخذ رسول الله (ص) الكتاب فكتب: «هذا ما قاضَ عليه محمد بن عبد الله» (الحديث رقم ٢٦٩٩). وقد استدل الفقيه المالكي الأندلسي أبو الوليد الباجي بهذا الحديث ليجزم بأن الرسول كتب بيده، «فشنَّع عليه علماء الأندلس في زمانه بأن هذا مخالف للقرآن، فناظرهم واستظهر عليهم بأن هذا لا ينافي القرآن، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ﴾ (العنكبوت: ٤٨). وقد علَّق صاحب **السيرة الحلبية** على هذا السجال بقوله إنه «بذلك تقررت معجزته» إذ «لا مانع من أن يعرف الكتابة من غير معلِّم، فتكون معجزة أخرى، ولا يخرجه ذلك عن كونه أمِّياً» (**السيرة الحلبية**، ج٣، ص٣١-٣٢).

(١٥١) **المغازي**، ج٢، ص٢١٣، و**السيرة الحلبية**، ج٣، ص٣٤. والجدير بالتنويه أن تعليل أم سلَمَة هذا ليس وافياً. فعصيان المؤمنين أمر الرسول لم يكن مردّه فقط إلى رضى الرسول بالتنازل عن نصابه الرسولي عند التوقيع على كتاب الصلح، بل كذلك إلى أنه عندما أمرهم بالنحر والحلق والحِلِّ أمرهم بفعل ذلك وهم في مضاربهم في أقصى الحديبية، لا في الحَرَم المكي، وقد شقَّ عليهم بلا شك أن ينحروا الهَدْيَ الذي كان يتألف من سبعين بدنة من بعير وبقر في فعل مجاني ومجانب لطقوس التضحية.

يحتج بعده ويحاصر الرسول بالأسئلة. وفي رواية وضعت على لسانه أنه ذكر: «كنت أسير مع رسول الله (ص) في منصرفه من الحديبية، فسألت رسول الله (ص) فلم يجبني، ثم سألته فلم يجبني، ثم سألته فلم يجبني. قال عمر: فقلتُ: ثكلتْكَ أمك يا عمر! نذرتَ رسول الله ثلاثاً، كل ذلك لا يجيبني! فقال: فحرَّكت بعيري حتى تقدمت الناس، وخشيت أن يكون نزل فيَّ قرآن، فأخذني ما قرُب وما بعُد»[١٥٢].

وبالفعل، كان لا بد أن ينزل القرآن ليحسم الموقف وليضع حداً لكل التساؤلات ولكل التشككات. ولكن، ولعلها المرة الأولى في تاريخ سلطة التنزيل، لم يكن نزول القرآن كافياً لإقناع اللامقتنعين. إذ عندما نزلت سورة الفتح: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحاً مُبِيناً * لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطاً مُسْتَقِيماً * وَيَنْصُرَكَ اللَّهُ نَصْراً عَزِيزاً * هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَاناً مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾ (الفتح: ١-٤)، لم تنزل السكينة في قلوب جميع المؤمنين. بل وجد بين «بعض الصحابة» من يتكلم ويقول: «ما هذا بفتح، لقد صدُّونا عن البيت، وصُدَّ هديُنا»[١٥٣]. فلما بلغ الرسول ذلك قال: «بئس هذا الكلام، بل هو أعظم الفتح، لقد رضي المشركون أن يدفعوكم بالبراح عن بلادكم وسألوكم القضية، وقد رأوا منكم ما كرهوا، وأظفركم الله عليهم، وردَّكم الله تعالى سالمين مأجورين، فهو أعظم الفتوح». وعندئذ، وعندئذ فحسب على ما تروي كتب السيرة، «قال المسلمون: صدق الله ورسوله، فهو أعظم الفتوح»[١٥٤].

والواقع أننا، حتى نفهم بواعث التململ - الذي بلغ حد التمرد والجهر بعدم التصديق - الذي دبَّ في صفوف المسلمين أيام الحديبية، يجب أن نستذكر أن الملابسات

(١٥٢) **المغازي**، ج٢، ص٦١٧.

(١٥٣) وكنا رأينا من قبل أنه حين نزلت الآية الثانية من سورة الفتح: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ الله مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾، قال رجال من المؤمنين: «هنيئاً لك مريئاً يا نبي الله، قد علمنا ما يُفعل بك، فماذا يُفعل بنا؟» (الطبري، ج٢٢، ص٩٩).

(١٥٤) **السيرة الحلبية**، ج٣، ص٣٥-٣٦، والبراح المتسع من الأرض لا زرع فيه ولا شجر، والقضية التحاكم والتفاوض.

التي أحاطت بتلك الهدنة كانت سبقتها مباشرة ملابسات لا تقلُّ خطورة تتعلق بخبر الإفك. وعدا عن صيغة كتاب الصلح التي جرحت مشاعر أصحاب الرسول، وعدا عن منعهم من دخول الحرم المكي وإجبارهم على نحر هَدْيهم خارجه، فقد قضوا في البراح نحواً من عشرين يوماً، وكان تعدادهم ألفاً وأربعمئة، وكانت بئر الحديبية التي نزلوا عندها ضحلة قليلة الماء، وقد «نزحوها حتى لم يتركوا فيها قطرة» على نحو ما يروي البخاري، فبقوا بلا ماء للوضوء ولا للشرب، وقد أقمل بعضهم حتى تناثر القمل على وجهه، كما حدث لكعب بن عجرة على ما تروي كتب السيرة والحديث(١٥٥). ولهذا كله كان صعباً عليهم، وهم في منتهى الإحباط النفسي، أن يسلِّموا بأن ما حدث في الحديبية كان فتحاً، ناهيك عن أنه «أعظم الفتوح»(١٥٦).

ومهما يكن من أمر فإن تمرد عمرة الحديبية - التي تعمِّدها بعض كتب السيرة بغزوة الحديبية - لم تطوَ صفحته مع طي صفحة تلك العمرة، بل توالت فصوله وكانت له ذيول عقب القفول إلى المدينة، إذ تذكر كتب السيرة أن أبا بصير، وكان ممن حبس في مكة من المسلمين، فرَّ من محبسه وقدم على الرسول في المدينة(١٥٧). فكتب المكِّيون إلى الرسول يطالبونه برده كما ينص على ذلك بند رئيسي في هدنة الحديبية(١٥٨).

(١٥٥) صحيح البخاري، الحديث رقم ١٨١٥ و٤١٥٢.

(١٥٦) على أي حال، لم يكن الفتح الذي تتحدث عنه سورة الفتح فتحاً مادياً، ولا صلة له - كما هو شائع في المعتقد الديني السائد - بفتح مكة الذي لن يتحقق إلا بعد سنتين، بل كان فتحاً نفسياً إن جاز التعبير، لأنه أذهب عن الرسول همه وضيق صدره وشعوره بالذنب. وقد أجمع المفسرون، وفي مقدمتهم الطبري على أن ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحاً مُبِيناً﴾ إنما معناه «حكمنا لك» أو قضينا لك قضاءً مبيناً».

(١٥٧) أبو بصير: هو عتبة بن أسيد بن حارثة، والحبس ليس هنا له معنى مادي: فالمسلمون لم يعرفوا الحبس بمعنى السجن إلا في عهد علي بن أبي طالب، وإنما ينبغي فهمه على أنه ضرب من «الإقامة الجبرية» لمنع من اعتنق الإسلام من الخروج من مكة للالتحاق بالرسول في المدينة.

(١٥٨) الواقع أن هذا البند كان أذلَّ للمسلمين منه للمشركين بكثير. فقد نصَّ على «أنه من أتى محمداً [من القرشيين] بغير إذن وليِّه ردَّه إليه، وأنه من أتى قريشاً من أصحاب محمد لم تردَّه». وفضلاً عما انطوى عليه هذا الشرط من عدم تكافؤ وعدم معاملة بالمثل لصالح قريش على حساب محمد وأصحابه، فقد كان يعني عملياً غلق باب الدعوة في أوساط قريش، وفتح باب الارتداد أمام من لبَّاها من المسلمين المهاجرين. ومما يزيد في خطورة إجحاف هذا الشرط أن مفعوله كان يسري في المقام الأول على فتية قريش ممن لا يزالون تحت وصاية أوليائهم. والحال أن صغار السن هم أول المرشحين للتلبية=

وقد جاء في الكتاب الموجَّه إلى الرسول: «قد عرفتَ ما شارطناك عليه، وأشهدنا بيننا وبينك: من ردِّ مَنْ قدم عليك من أصحابنا، فابعث علينا بصاحبنا». فأمر الرسول بردِّ أبي بصير. فلما اعترض هذا الأخير بقوله: «يا رسول الله، تردُّني إلى المشركين يفتنونني في ديني؟ قال الرسول: إنا قد أعطينا هؤلاء القوم ما قد علمت، ولا يصلح لنا في ديننا الغدر، وإن الله جاعل لك ولمن معك من المسلمين فرجاً ومخرجاً»(١٥٩). وبخلاف أبي جندل الذي كان امتثل لأمر الرسول بردِّه إلى أبيه، فقد عقد أبو بصير العزم في دخيلة نفسه على عدم الامتثال. فقد انتهز فرصة غفلة من الرجل المكلَّف بردِّه إلى قريش ليقتله غيلة وليسلبه(١٦٠). ثم عاد أدراجه إلى الرسول، بعد أن عصى أمره وارتكب فعلته، يعرض عليه خمس سلبه. فأبى الرسول أخذه، ولكنه لم يطبق عليه حدَّ القتل غدراً، واكتفى بأمره بالارتحال إلى حيث يشاء. فارتحل حتى أتى ناحية على ساحل البحر على طريق عِير قريش إلى الشام، وقد عقد العزم في دخيلة نفسه على قطع الطريق عليها. وبدلاً من أن تضيق دائرة تمرُّده في «منفاه» هذا، فقد اتسعت. إذ تناهى خبره إلى المسلمين الذي كانوا حُبسوا في مكة فجعلوا يتسللون واحداً واحداً، حتى اجتمعوا إليه قريباً من سبعين رجلاً، بمن فيهم أبو جندل نفسه، و«انضم إليهم ناس من

=وللتجنيد في كل دعوة دينية أو إيديولوجية تريد تغيير العالم.

(١٥٩) **المغازي**، ج٢، ص٧٢٤-٧٢٥.

(١٦٠) تروي كتب السيرة قصة هذا الاغتيال فتقول إن أبا بصير خرج مع حارسه خُنيس بن جابر من بني عامر، ومعه مولى له يقال له كوثر. فلما صاروا إلى ذي الحُليفة، وكان آن أوان صلاة الظهر، طلب أبو بصير من حارسه الإذن بدخول مسجد ذي الحُليفة لأدائها. وبعد أن أدى صلاة المسافر دعا الرجلين إلى مقاسمته غداءه من التمر، ففعلا على خجل، وأكلوا جميعاً و«آنسهم» كما تقول رواية الواقدي. وعلى إثر هذه المؤانسة «علّق العامري سيفه على حجر في الجدار، فقال أبو بصير للعامري: يا أخا بني عامر، ما اسمك؟ فقال: خُنيس. قال: ابن من؟ قال: ابن جابر. فقال: يا أبا جابر أصارم سيفك هذا؟ قال: نعم. قال: ناولنيه أنظر إليه إن شئتَ، فناوله العامري، فأخذ أبو بصير بقائم السيف، والعامري ممسك بالجفن، فعلاه به حتى بَرَد [أي حتى همدت جثته]. وخرج كوثر هارباً يعدو نحو المدينة، وخرج أبو بصير في إثره، فأعجزه حتى صار إلى رسول الله (ص). يقول أبو بصير: والله لو أدركته لأسلكته طريق صاحبه... وطلع المولى يعدو... وأقبل حتى وقف على رسول الله (ص)، فقال رسول الله (ص): ويحك، ما لك؟ قال: قتل صاحبُكم صاحبي، وأفلتُّ منه ولم أكَدْ». وهنا يعلِّق الواقدي مفسراً سبب تأخر أبي بصير في اللحاق بكوثر: «وكان الذي حبس أبا بصير احتمالُ سلبهما على بعيرهما» (**المغازي**، ج٢، ص٦٢٥-٦٢٦).

غفار وأسلم وجهينة، وطوائف من العرب ممن أسلم حتى بلغوا ثلاثمئة مقاتل، فقطعوا مادة قريش، لا يظفرون بأحد إلا قتلوه ولا تمرُّ بهم عير إلا أخذوها». وقد «أمَّروا عليهم أبا بصير، فكان يصلي بهم يفرِّضهم ويجمِّعهم، وهم سامعون له مطيعون»[١٦١]. وهكذا لا يكون أبو بصير قد اكتفى بأن يعصى أمر الرسول بردِّه، ولا يكون قد كرَّر عصيانَه أمرَه بقتله حارسَه الذي بعثه معه الرسول غيلة - مع أنه كما قال له الرسول: لا يصح في ديننا الغدر - بل يكون أيضاً قد خرق بملء إرادته وعن ملء تصميم هدنة الحديبية التي التزم بها الرسول، وأقام خارج القانون نوعاً من دولة داخل دولة الإسلام الأولى - إن جاز إطلاق مثل هذا الوصف على إسلام المدينة.

• • • • • • • •

إلامَ نخلص من كل ما تقدَّم؟ إلى شيء واحد لازم لزوم النتيجة عن مقدماتها في المنطق الأرسطي: إن الرسول هو بكل ما في الكلمة من معنى **رسول**، وككل رسول فإنه ليس له من مهمة غير تبليغ الرسالة، من دون أن يكون له حق التصرف أو حتى التأويل. وفي كل مرة يقول أو يفعل من عنده، أو حتى عندما يتمنى في دخيلة نفسه لا أكثر، يكفُّ عن أن يكون رسولاً، ويعود بشراً يسري عليه قانون البشرية، فيصيب أو يخطئ كغيره من البشر، بل يضلُّ بكل تأكيد بالنظر إلى أنه مكلَّف بإبلاغ الرسالة وهم غير مكلَّفين: ﴿قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي﴾ (سبأ: ٥). **وبصفته رسولاً فليس له من جهة نفسه أن يكون شارعاً، كما ليس له من جهة مُرْسِلِه إلا أن يكون مشرَّعاً له.** وبالأصل، إن كلمة شريعة لا ترد في النص القرآني إلا لمرة واحدة يتيمة، ولكن لتحدِّد بأن الرسول مجعول عليها، لا جاعل لها،

(١٦١) **المغازي**، ج٢، ص٦٢٧، و**السيرة الحلبية**، ج٣، ص٤٠. و«يفرِّضهم»، أي يفصل لهم الحلال والحرام والحدود، و«يجمِّعهم»، أي يصلي بهم الجمعة (ابن منظور، **لسان العرب**).

ولا خيار له بالتالي - تحت طائلة الضلال - غير أن يتَّبعها: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾ (الجاثية: ١٨)[١٦٢].

وما يصدق على الشريعة يصدق على السُنَّة. **فالرسول مسنون له، وليس سانّاً، وليس له أصلاً أن يكون سانّاً.** فالسنَّة هي حصراً سنَّة الله. وفي الوقت الذي تتكرر فيه عبارة سنَّة الله في النص القرآني ثماني مرات، فإن ست آيات تتوجه بالخطاب إلى الرسول مباشرة في ما يشبه الإنذار: ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَحْوِيلاً﴾ (فاطر: ٤٣). **والغائب الكبير في النص القرآني هو تعبير سنَّة الرسول الذي سيحضر بالمقابل في كتب السيرة والتفسير والفقه والحديث حضوراً طاغياً.** فكيف حدث هذا التحوُّل من **الإسلام القرآني إلى الإسلام السنِّي**؟

للإجابة عن هذا السؤال، لا بد أن نتحول بدورنا من **الرسالة إلى التاريخ**، علماً بأن ما نقصده هنا بالرسالة هو حصراً ما طُلب إلى الرسول تبليغه من دون أن يكون له دور آخر سوى الأمانة والإبانة في التبليغ، وما نقصده بالتاريخ هو الكيفية التي قرأ بها البشر الرسالة التي كُلِّف الرسول بتبليغهم إياها، **وعلى الأخص الكيفية التي تعاملوا بها مع شخص حاملها ليحوِّلوه بدوره ليس فقط من مرسَل إليه إلى مرسِل، بل كذلك من مسنون له إلى سانٍّ**[١٦٣].

---

(١٦٢) من هذا المنظور حصراً أمكن لداعية معاصر إلى تجديد الفقه الإسلامي أن يكتب أن «المبدأ الرئيسي للإسلام» هو «قصر الشريعة على الشارع وحده» وأن «دور الرسول إنما هو فيما فوَّضه الشارع وليس له أن يأتي من عنده بشيء» (جمال البنا: **نحو فقه جديد**، دار الفكر الإسلامي، القاهرة ١٩٩٦، ج٢، ص١٢٢).

(١٦٣) نقتبس تسمية جدلية الرسالة والتاريخ هذه من عنوان كتاب عبد المجيد الشرفي: **الإسلام بين الرسالة والتاريخ** (دار الطليعة، بيروت ٢٠٠١)، ولكن من دون أن نفصل على منواله فصلاً حاداً بين الرسالة والتاريخ. فعندنا أن الرسالة نفسها، كما استبان لنا - وللقارئ على ما نأمل - من استقراء أسباب النزول، مدخولة بالتاريخ، معجونة به، ولا سيما في الطور المدني.



الفصل الثاني

من النبيِّ الأمِّي إلى النبيِّ الأُمَمِي



هذا التحول من إسلام الرسالة إلى إسلام التاريخ، أي من الإسلام الذي كان الرسول بموجبه مشرَّعاً له إلى الإسلام الذي صار الرسول بموجبه هو الشارِع، يقترن بتحول آخر ذي خطورة لاهوتية وليس فقط تشريعية، هو ذاك الذي أعطى هذا الكتاب عنوانه: **من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث**. وقد يكون أول ما ترتَّب على هذا التحول الخلاف التأويلي الذي نشب حول «أُمِّية» الرسول، وحول المرجعية التي ينبغي اعتمادها في هذا التأويل: أهي إلى القرآن نفسه أم إلى الحديث؟

فمعلوم أن صفة «الأمِّية» وردت في القرآن ست مرات: مرتين بصيغة المفرد «أمِّي» وأربع مرات بصيغة الجمع: «أمِّيين». ورغم كل الالتباس الذي اكتنف هذه الكلمة وحرَّف معناها ممن ينتمي إلى الأمة التي لا كتاب لها إلى من لا يعرف القراءة والكتابة، فإن المعجم القرآني واضح كل الوضوح بصدد مدلول هذه الكلمة. فالآية العشرون من سورة آل عمران لا تقيم المعارضة بين الكتابيين والأمِّيين إلا من منطلق أن الأخيرين لم يؤتوا الكتاب الذي أوتيه الأولون: ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا﴾. والآية الثامنة والسبعون من سورة البقرة تحدد بأن: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلا أَمَانِيَّ﴾. والآية الخامسة والسبعون من سورة آل

عمران تتابع، في سياق آخر، المعارضة نفسها بين أهل الكتاب والأمِّيين الذين لا كتاب لهم فتقول: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِماً ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ﴾[١]. أما الآية الثانية من سورة الجمعة فصريحة مطلق الصراحة في أن الله «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ». ومن هنا أصلاً توصيف القرآن في آيتين متتاليتين من سورة الأعراف، ١٥٧ و١٥٨، للرسول محمد بأنه «النبي الأمِّي»، أي ذاك الذي بعثه الله «في الأمِّيين» وإلى الأمِّيين.

ولم يخفَ مدلول لفظة «الأمِّيين» هذا على بعضٍ من متقدمي فقهاء العربية. فقد قال الفراء: «الأمِّيون العرب الذين لم يكن لهم كتاب»[٢]. كما لم يخفَ أيضاً على بعضٍ أهل التفسير، ومنهم القرطبي الذي روى على لسان ابن عباس: «الأمِّيون: العرب كلهم، مَن كتبَ منهم ومَن لم يكتبْ»[٣]. وقد تنبَّه دارس رائد لتاريخ العرب قبل الإسلام إلى هذا المعنى «العربي» للأمِّيين، ونوَّه بما ذهب إليه بعض المستشرقين - من دون أن يسمِّيهم - من أن اللفظة العربية مشتقة من «أُمَّتْ» أو «أُمَّيم» العبرية، أو ربما من «غوييم»، وهو النعت الذي يطلقه المأثور اليهودي على سائر أبناء الأمم الذين لم يؤتوا - بعكس بني إسرائيل - الكتاب، أي الوثنيين[٤].

والواقع أن دعوى «الأمية»، بمعنى «العالمية»، لن تغلب على اللاهوت الإسلامي، سواء أفي كتب التفسير أم في كتب الفقه أم على الأخص في كتب الحديث، إلا في

(١) أي أن الأمِّيين الذين لم يؤتوا الكتاب لا سبيل لهم إلى إلزام من أوتوا الكتاب.

(٢) أورده الراغب الأصبهاني في **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق مصطفى عدنان داوودي، دار القلم، دمشق ١٤١٢هـ، ج١، ص٣٧.

(٣) القرطبي، **تفسير القرآن**، تحقيق هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض ٢٠٠٣، ج١٨، ص٩١.

(٤) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، جامعة بغداد، الطبعة الثانية ١٩٩٣، ج٣، ص٩٩٣-١٠٠٣. والجدير بالذكر أن المأثور المسيحي المكتوب باللاتينية اقتبس المفهوم نفسه عن المأثور العبري وأطلق على الوثنيين، أي على من ليس لهم كتاب مقدس، اسم «الأمم» Les gentils.

سياق التحول التاريخي والجغرافي الكبير من إسلام **الرسالة** إلى إسلام **الفتوحات**.
وهي دعوى ينقضها نقضاً صريحاً أيضاً المعجم القرآني. ففي أربع آيات من أربع سور يؤكد القرآن أن: ﴿وَلَوْ شَاءَ الله لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (المائدة: ٤٨)، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (هود: ١١٨)، ﴿وَلَوْ شَاءَ الله لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (النحل: ٩٣)، ﴿وَلَوْ شَاءَ الله لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (الشورى: ٨). وبحكم هذا التشتت الأممي غدت القاعدة أن: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ﴾ (يونس: ٤٧).

وإنما من هذا المنطلق، الذي قضت المشيئة الإلهية بموجبه ألا يكون البشر أمة واحدة، وأن يكون بالتالي لكل «أمة رسولها» (المؤمنون: ٤٤)، جاء دور «الأمّيين» ليبعث الله «فيهم» و«منهم» رسولاً يؤسسهم بدورهم، ولو بعد طول تأخير، **أمّة كتابية**: ﴿كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لِتَتْلُوَ عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ (الرعد: ٣٠). ومن هذا المنطلق عينه، الذي يفترض بمقتضاه أن يكون لكل «أمة رسولها»، وبالتالي «كتابها» (الجاثية: ٤٥)، تكتسب عروبة القرآن كامل دلالتها. فالله، مرسِل الرسل، هو نفسه من يسنُّ اللغة قاعدة مطلقة لتوصيل الرسالة: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (إبراهيم: ٤). وبما أن تلك الأمّة «الأمّية»، التي شاءت لها المشيئة الإلهية أن يتأخر دورها إلى آخر الأمم في تلقّي الرسالة، تنطق، دون سائر الأمم، بالعربية، فقل كان محتماً أن يكون الرسول المرسَل إليها ليبشرها ولينذرها في آن معاً ناطقاً «بلسان عربي مبين» (الشعراء: ١٩٥)[٥]. ولئن يسّر الله كتابه إلى الأمّة الأمّية باللسان الذي يسّره بها[٦]، فلأن هذه الأمة هي حصراً تلك التي تتموضع جغرافياً في «أم القرى ومَن حولها»، وذلك

(٥) بل إن عروبة القرآن وعروبة لسان المكلف بتبليغه هي الدليل على إلهية مصدره بمقتضى منطوق الآية ١٠٣ من سورة النحل: ﴿لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾. ومعلوم، بمقتضى الآية نفسها، أن عروبة الرسالة والرسول هذه موظفة كحجة مضادة لقول من «يقولون إنما يعلّمه بشر».

(٦) نقتبس التعبير هنا من القرآن نفسه: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (الدخان: ٥٨)، وكذلك: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنْذِرَ بِهِ قَوْماً لُدّاً﴾ (مريم: ٩٧).

طبقاً لمنطوق الآيتين التاليتين: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ (الأنعام: ٩٢)، ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ (الشورى: ٧)(٧).

وإنما من منظور هذا المطابقة الحصرية بين «الأمِّية» و«العروبة» رفض عمر بن الخطاب، في رواية مروية عنه، أن يعترف بكتابية نصارى العرب، بقوله: «ما نصارى العرب بأهل كتاب»(٨). فما داموا عرباً فمعنى ذلك أنهم بالضرورة أمِّيون، أي لا كتاب لهم. ومن هنا قراره، طبقاً للرواية نفسها، بعدم جواز أخذ الجزية منهم لأنها لا تؤخذ إلا من أهل كتاب، ومن ثم تخييرهم بين الإسلام، بوصفه دين الأمِّيين العرب، وبين السيف(٩).

---

(٧) لا بدَّ لنا، تقيُّداً منا بتمامية النص القرآني، من التنويه بأن هناك جانباً «أمياً» أيضاً في «أمِّية» الرسالة المبعوث بها الرسول. فهو إن يكن بُعث إلى الأميين من العرب بصورة رئيسية ليأتيهم بكتاب ما أوتوه من قبل، فقد بُعث أيضاً بصورة فرعية إلى الكتابيين من العرب، من يهود ونصارى، ولكن لا ليأتيهم بكتاب بديل من كتابهم، بل ليصحِّح لهم ما حرَّفوه من الكتاب الذي أوتوه، وليبطل مذهب مَن ذهب منهم على سبيل المثال إلى أن عزير أو المسيح هو ابن الله. وعلى ضوء هذا التصحيح اللاهوتي، ينبغي أن نفهم مؤدى العديد من آيات سورة آل عمران وسورة المائدة، ومنها الآيتان التاليتان: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ (المائدة: ١٥) و﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَالله عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (المائدة: ١٩). وهذه الغائية التصحيحية الإضافية التي جاءت بها الرسالة القرآنية كان تنبَّه لها قدامى أهل التفسير ممن قال الطبري بلسانهم في معرض تعليقه على الآية الأخيرة: «يقول جلَّ ثناؤه: وأرسلناه إليكم ليبيِّن لكم ما أشكل عليكم من أمر دينكم». وإنما عند هذا التبيان لإشكالات لاهوتية - وهي إشكالات تتصل في واقع الأمر بالخلافات بين الفرق، ولا سيما منها النسطورية والأبيونية فيما نرجِّح - تقف حدود مبعوثية الرسول إلى أهل الكتاب من العرب، من دون أن تتعدَّاها إلى إتيانهم بدين جديد ومطالبتهم بالتالي بتغيير دينهم: فكل ما هنالك أنهم مدعوون إلى العودة إلى كتابهم الأصلي. وهذه على كل حال مناسبة لنشير إلى أن بعض المتأوِّلين المعاصرين ممن أباحوا لأنفسهم تجاوز النص القرآني وانساقوا وراء فروضات أملاها عليهم انغماسهم في ما نستطيع أن نسميه «صدام الديانات»، ذهبوا إلى أن مبعوثية الرسول الأولى كانت إلى أهل الكتاب العرب أنفسهم، ولكن ممن لا ينتمون إلى العقيدة النسطورية أو الإبيونية. ثم عندما لم تلقَ الدعوة عند هؤلاء أذناً صاغية، دخلت مبعوثية الرسول في طورها الثاني ليصير المخاطبون بالدعوة الأميين، أي مَن ليسوا أهل كتاب من العرب (انظر في ذلك على سبيل المثال كتاب **قس ونبي** المنشور باسم أبي موسى الحريري المستعار).

(٨) أوردها الشافعي في **الأم**، دار الفكر، ط٢، بيروت ١٩٨٣، ح٤، ص١٩٣.

(٩) في تتمة الخبر الذي رواه الشافعي على لسان عمر أنه قال: «ما أنا بتاركهم حتى يسلموا أو أضرب أعناقهم». والحال أن عمر لم يجبرهم على الإسلام ولا قاتلهم، وإنما أمر بتهجيرهم. بل أكثر من ذلك: فقد قدَّم لهم، أو على الأقل لفرع كبير منهم متمثلاً ببني تغلب، تنازلاً كبيراً: إذ ارتضى، صوناً لعزَّة أنفسهم كعرب، أن يأخذ منهم، لا الجزية «عن يد وهم صاغرون»،=

ونحن نحوز من داخل النص القرآني على قرينة إضافية تعزز فرضيتنا عن الحصر اللغوي للرسالة باللسان العربي، وعن حصرها الجغرافي بـ «أم القرى ومن حولها» من الناطقين بذلك اللسان. فسورة الروم، التي تنفرد عن غيرها من سور القرآن بالإشارة إلى حدث «جيوبوليتيكي» معاصر زمنياً للرسالة ومفارق لها مكانياً، تُفتتح بالآيات الست التالية:

﴿الم * غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ * بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ * وَعْدَ اللَّهِ لا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾.

في بيان سبب نزول هذا الآيات الست يقول الطبري نقلاً عن عكرمة: «إن الروم وفارس اقتتلوا في أدنى الأرض، وقالوا: وأدنى الأرض يومئذ أذْرِعات[10]، بها التقوا، فهُزمت الروم، فبلغ ذلك النبي (ص) وأصحابه وهم بمكة، فشقَّ ذلك عليهم، وكان النبي (ص) يكره أن يَظهَر الأمِّيون من المجوس على أهل الكتاب من الروم، ففرح الكفار بمكة وشمتوا، فلقوا أصحاب النبي (ص) فقالوا: إنكم أهل كتاب والنصارى أهل كتاب، ونحن أمِّيون[11]، وقد ظهر إخواننا من أهل فارس على إخوانكم من أهل الكتاب، وإنكم إن قاتلتمونا لنظهرنَّ عليكم. فأنزل: ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾. فخرج أبو بكر الصديق إلى الكفار فقال: «أفرحتم بظهور إخوانكم على إخواننا؟ فلا تفرحوا ولا يقرَّنَّ الله أعينكم، فوالله ليظهرن الروم على فارس، أخبرنا بذلك نبيُّنا (ص)»[12].

=بل الخراج مضاعفاً. وأياً ما يكن من أمر فإننا نشك شكاً كبيراً في صحَّة ذلك القول الذي نسبه الشافعي إلى عمر: فلو لم يكن نصارى العرب بأهل كتاب، فما معنى أن تنزل أكثر من عشرين آية قرآنية في مخاطبتهم - هم واليهود - على وجه التحديد من حيث أنهم حصراً «أهل الكتاب»؟

(١٠) أذرعات: من قرى حوران بالشام.

(١١) لنلاحظ هنا أيضاً أن «الأمِّين» تقابل «أهل الكتاب» على سبيل العلاقة الطباقية، أي الضد في مقابل ضده.

(١٢) الطبري، **جامع البيان**، مصدر آنف الذكر، ج٢٠، ص٦٩.

إن هذا النص، الذي يتكرر شبيهه في بضع روايات أخرى، لا يدع مجالاً للشك في أن حدود الرسالة الكتابية الجديدة كانت تقف - إلى حينه على الأقل - حيث تبدأ حدود الرسالة الكتابية القديمة، وهي بالمناسبة ليست محض حدود دينية، بل هي أيضاً حدود لغوية باعتبار أن أهل الشام وما بعدها ما كانوا ينطقون بالعربية[١٣]. ثم إن النص يعمِّد الروم إخواناً، وهم أنفسهم الذين سيتحولون إلى أعداء مع التحول من إسلام الرسالة إلى إسلام الفتوحات. والمفارقة لا تقف عند هذا الحد: فالروم، الذين تتنبأ لهم بداية السورة التي تحمل اسمهم بأن الغلبة ستكون لهم من جديد «في بضع سنين»، لن يتأخر الأمر بهم حتى يُغلبوا مرة أخرى، ولكن ليس على يد أعدائهم من بني فارس، بل على يد «إخوانهم» من بني عدنان بعد نجاز تحول هؤلاء الأخيرين من «أمِّيين» إلى «كتابيين»[١٤].

والواقع أن هذا التحول من حرب الأمِّيين، أي مشركي العرب، إلى حرب الكتابيين الروم هو ما يمكن أن يفسر أو - على الأقل - يسهم في تفسير ثاني أكبر أزمة ثقة عصفت بالإسلام الفتيِّ بعد صلح الحديبية، وهي تلك التي تمثلت بالإضراب عن المشاركة في غزوة تبوك التي كانت فاتحة الحملات على أرض الروم. فعدا الفشل الذي انتهت به هذه الغزوة، فقد احتلت مكانها في الحوليات الإسلامية باسم **غزوة العسرة** وتميزت، أكثر ما تميزت، بتخلف المتخلفين، أو المثَّاقلين والقاعدين حسب التعبير القرآني. ويكاد يكون البيان التقريعي، الذي يشغل ثلاثة أرباع آيات سورة التوبة المئة والتسع والعشرين، ضد أولئك «الخوالف»، أي المستنكفين من الصحابيين عن المشاركة في غزوة تبوك، هو الأعنف في نوعه في كل سور القرآن؛ ومما يزيده عنفاً ارتباطه، في سورة التوبة دوماً،

(١٣) باستثناء ذلك الحاجز اللغوي الذي كان يمثله الغساسنة النصارى الذين كانوا يتولون مهمة حراسة الحدود عند تخوم بادية الشام.

(١٤) الواقع أن هذا التحول لم يكن إلى حينه تاماً لأن المصادر التاريخية، ومنها تاريخ الطبري نفسه، تشير إلى أن عمر بن الخطاب أذِنَ حتى لبعض «أهل الردة» بأن يشاركوا في فتوحات بلاد الشام.

بالأمر بقتل المشركين حيثما وُجدوا[١٥]. ولا شك أن كتب التفسير تقدم تأويلات شتى، وساذجة في الغالب، لذلك الاستنكاف، باستثناء روايات نادرة ومكتومة في الغالب أيضاً، تربطه - أي الاستنكاف - بالتحول من حرب المشركين الباقين على أمِّيتهم إلى حرب الإخوان في الكتابية الذين كانهم الروم حتى الأمس القريب. وبديهي أن هذا التحول، أو بالأحرى هذا المنقلب الذي سيميِّز تمييزاً حاداً إسلام الفتوحات عن إسلام الرسالة، كان لا بد أن يبحث لنفسه عن مرتكزات إيديولوجية تعهَّد بتقديمها المؤوِّلون اللاحقون لآي القرآن، وعلى الأخص مسنِّنو السنَّة.

والواقع أننا لن نكون إلا مغالين إذا ما تحدثنا في هذا الصدد عن آي القرآن بصيغة الجمع. فجميع المؤوِّلين الذين أرادوا تحويل النبي «الأمِّي» إلى نبي «أممي»، أي نبي أمم الأرض كافة، وليس فقط نبي الأمِّيين العرب المرسل بلسانهم منهم وإليهم، ما استطاعوا أن يفوزوا في آي القرآن الستة آلاف ونيف جميعها[١٦] إلا بآية واحدة هي الآية الثامنة والعشرون من سورة سبأ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾. ففي تأويلها يقول الطبري: يقول تعالى ذكره: وما أرسلناك يا محمد إلى هؤلاء المشركين بالله من قومك خاصةً، ولكنَّا أرسلناك كافة للناس أجمعين، العرب منهم والعجم، والأحمر والأسود، بشيراً مَنْ أطاعك ونذيراً من كذَّبك. «ولكن أكثر الناس لا يعلمون» أن الله أرسلك كذلك إلى جميع البشر. وبنحو الذي قلنا في ذلك

(١٥) مما جاء في الخوالف في سورة التوبة التي تعرف أيضاً بسورة براءة - وهي السورة الوحيدة من سور القرآن التي لا تفتتح بعبارة «بسم الله الرحمن الرحيم»: ﴿يَحْلِفُونَ بِاللهِ إِنَّهُمْ لَمِنْكُمْ وَمَا هُمْ مِنْكُمْ وَلَكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرَقُونَ. . . يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ. . . كَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللهِ وَقَالُوا لا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرّاً لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ﴾. وقد كان في عداد «الخوالف» بعض كبار الصحابة، وفي مقدمتهم كعب بن مالك ومرارة بن ربيع وهلال بن أمية وعبد الله بن أبيّ بن سلول. وقد كاد يكون في عدادهم أيضاً أبو ذر الغفاري. وستكون لنا عودة إلى سورة التوبة في معرض حديثنا عن دعوى التعديل الإلهي للصحابة.

(١٦) طبقاً لإحصاء السيوطي نقلاً عن الداني: «أجمعوا على أن عدد آيات القرآن ستة آلاف آية، ثم اختلفوا فيما زاد على ذلك، فمنهم من لم يزد، ومنهم من قال: مائتا آية وأربع آيات، وقيل: وأربع عشرة، وقيل: وتسع عشرة، وقيل: خمس وعشرون، وقيل، وست وثلاثون» (**الإتقان في علوم القرآن**، ج١، ص٦٧).

قال أهل التأويل. ذِكْر من قال ذلك: قال: ثنا يزيد، قال: ثنا سعيد، عن قتادة قوله: «وما أرسلناك إلا كافة للناس» قال: أرسل الله محمداً إلى العرب والعجم، فأكرمهم على الله أطوعهم له»[١٧].

أما قتادة [= ابن دعامة السدوسي] هذا فليس من أهل التأويل، بل هو حصراً من أهل الحديث، وهو متهم أصلاً من قبل أهل الحديث بالتدليس في الحديث. وأما الطبري الذي ماشاه في تأويله هذا فقد أخلَّ بقاعدة أساسية من قواعد التأويل، وهي ألا يأتي تأويل آية بعينها، ولا سيما إذا كانت مفردة، مخالفاً لمضمون آيات أخرى، وعديدة، تعارضه. وأول بنود هذه القاعدة كما رأينا أن لكل «أمة رسولها». وثانيها أنه لا يُرْسَل «من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم». وثالثها أن الرسول ما أوحي إليه القرآن إلا «عربياً» لينذر «أم القرى ومن حولها». ورابعها أن العلاقة حصرية بين عروبة القرآن وعروبة الأمة أو القوم الذين أنزل برسمهم: ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (فصلت: ٣)، و﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ٢)، وكذلك: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الزخرف: ٣).

وغني عن البيان أن الرابطة بين الخطاب - والقرآن كان خطاباً قبل أن يصير نصاً مُصْحَفاً - وبين المخاطَب هي بالضرورة المطلقة رابطة لغوية. فليس لمرسل الخطاب أن يطالب متلقي الخطاب بـ «العقل» عنه ما لم يخاطبه باللغة التي يستطيع أن يعقل بها[١٨]. وهذه الرابطة اللغوية الحصرية تجد صياغتها الإبستمولوجية في القرآن نفسه وإن في سياق مختلف: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآناً أَعْجَمِيّاً لَقَالُوا لَوْلا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ (فصلت: ٤٤).

---

(١٧) الطبري، **جامع البيان**، ج٢٠، ص٤٠٥.

(١٨) معلوم أن المسيحية كانت واجهت الإشكال نفسه، ولكنها وجدت حلاً له عن طريق «المعجزة»: فقبل أن ينطلق الرسل لتبشير الأمم بالإنجيل، حلَّ عليهم روح القدس فصار كل واحد ينطق بلغة الأمة المبعوث إليها.

ثم إن الطبري، بتأويله كلمة الناس، بأنها تعني «الناس أجمعين، العرب منهم والعجم»، يخالف المعنى المعجمي لهذه الكلمة، كما يخالف معناها السياقي. فهذه الكلمة، التي ترد في القرآن ٢٤٠ مرة، لا تعني البشرية قاطبة في زمن لم يكن فيه هذا المفهوم قد وجد بعد[١٩]. والقرآن نفسه يستعمل كلمة «الناس» في العشرات من الآيات بمعنى «بعض الناس» كما في قوله: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ﴾ (الحج: ٢٧)، ﴿وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللهِ أَفْوَاجاً﴾ (النصر: ٢)، ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾ (البقرة: ١٩٩)، ﴿وَلا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلا تَمْشِ فِي الأَرْضِ مَرَحاً﴾ (لقمان: ١٨). ثم إن القرآن، إذا أراد نقل المعنى من التبعيض إلى الكثرة، استعمل تعبير «الناس جميعاً» (الرعد: ٣١) أو «الناس أجمعين» (آل عمران: ٨٧). وغالباً ما يتطابق معنى «الناس» مع معنى «القوم» و«الأمة»: ﴿وَلَوْلا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (الزخرف: ٣٣). وإنما من منطلق هذا الترادف بين «الناس» و«الأمة»، المتحدِّدة في الغالب بلسانها وبلسان النبي المبعوث إليها، تتحدث بعض آيات القرآن عن «الناس» بصفتهم «الأمة» التي بعث إليها نبيّها أو رسولها[٢٠]. وهكذا فإن لإبراهيم «ناسه»: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً﴾ (البقرة: ١٢٤)، ولموسى «ناسه»: ﴿قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالاتِي وَبِكَلامِي﴾ (الأعراف: ١٤٤)، ولزكريا «ناسه»: ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاثَ لَيَالٍ سَوِيّاً﴾ (مريم: ١٠)، ولعيسى «ناسه»: ﴿إِذْ قَالَ اللهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلى وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلاً﴾ (المائدة: ١١٠)، ولمحمد بطبيعة الحال ناسه: ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَباً أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ **مِنْهُمْ** أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ (يونس: ٢)[٢١].

(١٩) وهو لن يوجد إلا مع إطلالة الحداثة واكتشاف تمامية الأرض مع اكتشاف القارتين الأميركية والأوقيانوسية.

(٢٠) جاء في **لسان العرب**: «كل قوم نسبوا إلى نبي فأضيفوا إليه فهم أمته».

(٢١) سوَّدنا كلمة «منهم» للتوكيد على المعنى «القومي» لكلمة الناس التي لو كان المقصود بها البشرية جمعاء لما كان قال «منهم».

والأوضح دلالة، بعدُ، أن الطبري بالتأويل الذي ذهب إليه يخالف قواعد العربية بالذات. فالآية الثامنة والعشرون من سورة سبأ لا تقول: «وما أرسلناك إلا للناس كافَّةً»، بل تقدِّم هذه الكلمة الأخيرة إلى ما قبل «الناس» لتقول: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾. والفارق بين القولين كبير في الإعراب كما في المعنى. فـ «كافَّةً» ليست عائدة في الآية إلى «الناس»، بل إلى كاف الخطاب في «أرسلناك». وقد اختلف النحاة في المصدر الذي اشتقت منه. فذهب الزجاج إلى أنها من كفَّ بمعنى جمع. وفي هذه الحال يكون معنى الآية: «وما أرسلناك إلا جامعاً للناس بالإنذار والإبلاغ، والكافة بمعنى الجامع». وذهب غيره إلى أنها مشتقة من «كفَّ» بمعنى نهى عن، فيكون «معناه كافّاً للناس، تكفُّهم عما هم فيه من الكفر وتدعوهم إلى الإسلام، والتاء للمبالغة»(٢٢).

وبالمقابل، ذهب الزمخشري إلى أن «كافة» هي نعت للمصدر المحذوف من فعل «أرسلناك»، أي إرسالة، ويكون المعنى بالتالي: «إلا كافةً للناس»: إلا إرسالة عامة لهم محيطة بهم، لأنها إذا شملتهم فقد كفَّتهم أن يخرج منها أحد منهم»(٢٣).

وقد جمع الإمام الفخر الرازي بين كلا التأويلين فقال: «وما أرسلناك إلا كافة: فيه وجهان أحدهما: كافة أي إرسالة كافة، أي عامة لجميع الناس، تمنعهم من الخروج عن الانقياد لها، والثاني: كافة أي أرسلناك كافة تكفُّ أنت من الكفر، والتاء للمبالغة على هذا الوجه»(٢٤).

والواقع أنه في كتب الحديث وليس في القرآن، تمَّ تحويل النبي الأمِّي المرسل إلى قومه إلى نبي أممي مرسل إلى الأمم قاطبة. ففي رواية على لسان هُشيم بن بشير أن النبي محمد قال: «كان النبي يُبعث إلى قومه خاصة، وبُعثتُ إلى الناس عامة»(٢٥). ويستعيد

(٢٢) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق هاشم سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض ٢٠٠٣، ج١٤، ص٣٠٠.

(٢٣) الزمخشري، **الكشَّاف عن حقائق غوامض التأويل**، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٧هـ، ج٣، ص٥٨٣.

(٢٤) فخر الرازي، **التفسير الكبير** (المعروف بـ **مفاتيح الغيب**)، المطبعة البهية المصرية، ج٢٥، ص٢٥٨.

(٢٥) البخاري، **الجامع المسند الصحيح**، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الرياض ١٤٢٢هـ، ج١، ص٧٤.

صاحب ثاني **الصحيحين** الرواية نفسها عن الراوي نفسه ولكن مع تبديل في اللفظ الدال على البعد الأممي للرسالة: «كان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى كل أحمر وأسود»[٢٦].

والحال أنه، بصرف النظر عن هذا التغيير اللافت للنظر في اللفظ عن الرسول، يؤكد المأثور «الرجالي» المجمع عليه أن هشيماً، الذي انفرد برواية تينك الروايتين، لا يتمتع بسمعة حسنة لدى أهل صنعة الحديث. فهذا المولى لبني سليم كانت آفته الكبرى في الحديث التدليس، إذ كان في الروايات التي يرويها مرفوعة إلى الرسول يبدِّل في أسماء سلسلة الإسناد فيضع بدل المجهولين أسماء أعلام مشهورين، وبدل المجروحين أسماء أعلام معدّلين. وقد كان من السباقين إلى اتهامه بالتدليس ابنُ سعد في **طبقاته**: «كان ثقة كثير الحديث يدلس كثيراً». وقال عنه أحمد بن حنبل: «هشيم ثقة إذا لم يدلس». وهذا ما ردده العجلي أيضاً: «هشيم ثقة ولكن يدلس». وزاد ابن السمعاني: «هشيم كثير التدليس». وأضاف ابن حجر: «ثقة ثبت كثير التدليس والإرسال الخفي». وقال المقدسي: «هشيم متفق على توثيقه إلا أنه كان مشهوراً بالتدليس». بل إن هشيماً أقرَّ بأن «التدليس أشهى شيء إليه». كما حاول تبرير تدليسه بكون غيره من مشاهير المحدثين يدلسون. فقد قال ابن المبارك: «قلت لهشيم: لمَ تدلس وأنت كثير الحديث؟ فقال: كبيران قد دلسا: الأعمش وسفيان». ولاشتهار أمره بالتدليس وضعه زين الدين العراقي في ألفيته في رأس قائمة المدلسين في رجال **الصحيحين** فقال: «وفي الصحيح عدة كالأعمش وهشيم بعده وفتِّش»[٢٧].

(٢٦) مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، مصدر آنف الذكر، ج١، ص٣٧٠. ولنلاحظ أن تعبير «إلى كل أحمر وأسود» لا يخلو من غموض، ولم تكن له على كل حال الدلالة الكوسموبوليتية التي قد يتوهمها القارئ المعاصر. والدليل أن ابن عباس فسَّرها بأن الرسول بُعث «إلى الإنس والجن». أضف إلى ذلك أن حديث البعثة إلى «كل أحمر وأسود»، ذا المنطوق **الأممي** المضمر، يدخل في مصادمة عنيفة مع حديث آخر ذي منطوق **أمِّي** صريح رواه ابن سعد وابن حنبل وعبد الرزاق وابن منده والطبراني والدارقطني والنيسابوري وأبو نعيم والبغدادي والبيهقي والهيثمي مرفوعاً إلى عمر بن الخطاب، ومفاده أن الرسول قال: «أنتم حظي من الأمم، وأنا حظكم من النبيين».

(٢٧) تجنباً للإثقال على القارئ لم نفصل في ذكر مصادر هذه الأقوال، وقد أحصاها كلها – وسواها – إسماعيل سعيد=

وهكذا، إن حديثاً لم يكن متداولاً ولا معروفاً، ولا حتى ذا وجود، وما رواه أحد قبل أن يرويه راويه المنفرد والمشهور بالتدليس في النصف الثاني من القرن الثاني (بالنظر إلى أن هشيم بن بشير توفي سنة ١٨٣هـ)، أمكن له أن «ينسخ»، أي أن يبطل حكم نحو من عشرين آية قرآنية تنص متضافرة على أن لكل أمة رسولها، وعلى أن كل رسول لا يُبعث إلا إلى قومه، وعلى أن الرسالة القرآنية التي بُعث بها الرسول محمد مشروطة لغوياً بعروبة حاملها وبعروبة الأمة المحمولة إليها، وجغرافياً بـ «أم القرى ومن حولها» من دون أن يكون أصلاً لهذه الرقعة من الأرض من حدٍّ آخر سوى عروبة لسان قاطنيها[٢٨].

ولكن لئن حاز مثل هذا الانعكاس في إبرة البوصلة الإيديولوجية - والدين هو إيديولوجيا تلك الأزمنة - قبولاً شبه إجماعي، فليس مردُّ ذلك كما قد يتوهم متوهِّم إلى سذاجة الناس وسرعة تصديقهم في تلك الأزمنة عينها. فالإيديولوجيا، بما فيها الإيديولوجيا الدينية، لها على الدوام وظيفتان: واحدة ريادية تستبق الأحداث لتغيِّر الواقع وفق هوى حاملي لوائها، وأخرى ارتجاعية ترتدُّ بها نحو الواقع لتبرر أو لتكرِّس

=رضوان في أطروحته للدكتوراه: «**هشيم بن بشير، تدليسه ومروياته في صحيح البخاري**»، المنشورة في مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد ١٤، العدد ٢، حزيران ٢٠٠٦. وهذا مع العلم بأن صاحب هذه الأطروحة حاول التخفيف من درجة تدليس هشيم، فوضعه في الطبقة الثالثة، لا الأولى، من المدلسين.

(٢٨) إن هذه المشروطية اللغوية والأمِّية - أي القومية طبقاً لمعجمنا الحديث - للرسالة هي التي يمكن أن تسلط ضوءاً جديداً على مفهوم قرآني أحاط به غموض كبير وكان - ولا يزال إلى اليوم - موضع خلاف وتضاد بين المفسرين: ألا هو مفهوم «**أم الكتاب**». فالآيات الأربع الأولى من سورة الزخرف: ﴿حم * وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ لا يمكن أن تضيء بحق دلالتها إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار الجدلية التي يعقدها النص القرآني في العديد من آياته بين وحدة الرسالة وتعدد المرسلين. فلئن يكن كل نبي لا يُبعث إلا إلى قومه وبلسان قومه، فإن الأنبياء جميعاً، على اختلاف ألسنتهم وتعدد أقوامهم، إنما هم مكلفون بتبليغ رسالة واحدة هي تلك المحفوظة في «أم الكتاب». وعليه، إن كل الكتب المنزلة بلغات الأقوام المبعوث إليهم بالأنبياء المكلفين بتبليغهم إياها، إنما هي «ترجمات» لفحوى «أم الكتاب»، أي ذلك الكتاب الأصلي، الأزلي السرمدي، المتجوهر بالمعنى لا باللفظ، والعابر لكل اللغات والقابل للترجمة إلى كل الألسنة قابلية الجوهر اللامتناهي للتجلي في أعراضه الكثيرة المتناهية، وقابلة اللغة الكونية الأولى المجردة واللامنطوقة إلى الترجمة إلى الألسنة الحسّية المنطوقة والمتعددة بتعدد الأمم التي تنطق بها.

ما قد يكون تغيَّر منه وفق هوى التاريخ، أو بالأحرى وفق هوى مكر التاريخ على حد **التعبير الهيغلي**.

والحق أننا لا نكون قد أسقطنا على ما حدث في الإسلام تعبيراً من خارجه إذا تحدثنا بصدده، ومع تحوله من الرسالة إلى الفتوحات، عن **مكر التاريخ**. فالإسلام الذي خرج في طور أول إلى الفتوحات حاملاً **الرسالة القرآنية** ارتدَّ بعد الفتوحات، وفي طوره الثاني، نحو نفسه محمَّلاً بما سيتم تكريسه تحت اسم **السنَّة النبوية**. ففي الصدر الأول، وقبل أن تستقر الفتوحات بعض الاستقرار، لم يكن للإسلام من أهل آخرين سوى **أهل القرآن**. ولكن بعد أن آتت الفتوحات أكلها، ظهر **أهل السنَّة** وانتزعوا الغلبة تدريجياً لأنفسهم ولمصطلحهم، حتى لم يعد تعبير أهل القرآن دارجاً في الاستعمال، ولا سيما بعد تكريس الهزيمة النهائية للمعتزلة، الممثلين الأخيرين لأهل القرآن، في القرن الخامس فصاعداً[٢٩].

وبديهي أننا لا ننكر ما كان لشعوب البلدان المفتوحة من دور متألق في تطوير علوم القرآن وشروحه بدءاً بكبير المفسرين الذي كانه الطبري. ولكن لا ينبغي بالمقابل أن يغيب عنا أنهم ما فعلوا ذلك في غالب من الأحيان إلا بمرجعية سنِّية، وتحت شعار لا يزال معمولاً به إلى اليوم: **السنَّة هي القاضية على القرآن، وليس القرآن هو القاضي على السنَّة**[٣٠].

من هذا المنظور حصراً، ليس جزافاً أن نكون توقفنا عند توصيف ابن سعد في **طبقاته** لهشيم بن بشير بأنه كان «مولى لبني سليم». فالغالبية الساحقة من رواة السنَّة

(٢٩) قد نستطيع أن نستثني من هذا الحكم المتصوفة الذين بقوا إلى حد ما قرآنيين، ولكن معزولين في حلقاتهم وزواياهم، وعديمي التأثير على السلطة من فوق وعلى الجمهور من تحت، فضلاً عن استبطانهم السنَّة بمقادير لا يستهان بها كما سنبيِّن ذلك عند كلامنا عن **إحياء** الغزالي.

(٣٠) قد يكون الإمام الأوزاعي، المتوفى سنة ١٥٧هـ، هو السبَّاق إلى هذا القول، وليس الإمام الشاطبي المتأخر زمانه إلى القرن الثامن الهجري كما يوحي بذلك محمد أبو زهرة لقارئه. انظر كتابه: **أحمد بن حنبل، حياته وعصره**، ص١٩٥.

ومن مدوِّني السنَّة كانوا من الموالي، أي من أعاجم البلدان المفتوحة، بدءاً بمصنفي **الصحيحين**: البخاري ومسلم بن الحجاج.

وليس هنا المتسع للدخول في تفصيل ذلك، إنما حسبُنا أن نسوق الرواية الطويلة التالية: «حدثني الوليد بن محمد الموقري قال: سمعت محمد بن مسلم بن شهاب الزُّهْري يقول: قدمت على عبد الملك بن مروان، فقال لي: من أين قدمت يا زُهري؟ قلت: من مكة، قال: فمن خلَّفت فيها يسود أهلها؟ قلت: عطاء بن أبي رباح، قال: فَمِن العرب أم من الموالي؟ قلت: من الموالي، قال: وبِمَ سادهم؟ قلت: بالديانة والرواية، قال: إن أهل الديانة والرواية لينبغي أن يسودوا، فمن يسود أهل اليمن؟ قلت: طاوس ابن كيسان، قال: فمن العرب أم من الموالي؟ قلت: من الموالي، قال: وبِمَ سادهم؟ قلت: بما سادهم به عطاء، قال: إنه لينبغي، فمن يسود أهل مصر؟ قلت: يزيد بن أبي حبيب، قال: فمن العرب أم من الموالي؟ قلت: من الموالي، قال: فمن يسود أهل الشام؟ قلت: مكحول، قال: فمن العرب أم من الموالي؟ قلت: من الموالي، عبد نوبي أعتقته امرأة من هذيل، قال: فمن يسود الجزيرة؟ قلت: ميمون بن مهوان، قال: فمن العرب أم من الموالي؟ قلت: من الموالي، قال: فمن يسود أهل خراسان، قلت: الضحاك بن مزاحم، قال: فمن العرب أم من الموالي؟ قلت: من الموالي، قال: فمن يسود أهل البصرة؟ قلت: الحسن بن أبي الحسن، قال: فمن العرب أم من الموالي؟ قلت: من الموالي، قال: ويلك، فمن يسود أهل الكوفة؟ قلت: إبراهيم النخعي، قال: فمن العرب أم من الموالي؟ قلت: من العرب، قال: ويلك يا زُهري، فرَّجت عني، والله لتسودنَّ الموالي على العرب حتى يُخطب بها على المنابر والعرب تحتها. قلت: يا أمير المؤمنين، إنما هو أمر الله ودينه، من حفظه ساد، ومن ضيَّعه سقط»[٣١].

(٣١) أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، **معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه**، تحقيق فارس السلوم، دار ابن حزم، بيروت ٢٠٠٣، ص٥٤٩-٥٥٠. وفي رواية للقاضي ابن خلاد الرامهرمزي في **المحصل الفاصل بين الراوي والواعي** أن عبد الملك قال: «ما رأيت كهذا الحي من الفرس، ملكوا من أول الدهر فلم يحتاجوا إلينا، وملكناهم فما استغنينا عنهم ساعة».

وبديهي أننا لا نسوق هذه الحكاية حملاً منا إياها على محمل التصديق التام. فيد الصناعة فيها، وفي غيرها من شبيهاتها، ظاهرة. ولكنها إن لم تكن صادقة في الواقعة التي ترويها، فهي صادقة في الواقع الذي تحيل إليه. ذلك أنه ما كان لنار النزعة الإثنية[٣٢] الفارسية أن تخمد تحت رماد الإسلام. فالإسلام الذي حُمل إلى أعاجم البلدان المفتوحة، وفي مقدمتهم الفرس، كان إسلامَ قرآنٍ لا يد لهم فيه، وما أُنْزل أصلاً برسمهم. وبالمقابل، إن الإسلام الذي أعادوا تصديره إلى فاتحهم كان إسلامَ سنَّة كانت لهم اليد الطولى في إنتاجه، وهو الإنتاج الذي استطاعوا أن يؤسسوا أنفسهم من خلال إتقان صناعته - كما سيتضح لنا في الفصول التالية - في طبقة متفقِّهة عاتية النفوذ حَبَتْ نفسها، عن طريق التطوير المتضافر للمدونة الحديثية وللمدونة الفقهية، وبالتالي للمؤسسة الإفتائية، بسلطة تشريعية لم يقرَّ بها القرآن للرسول نفسه. وعلى هذا النحو تكون تكون قد نصَّبت نفسها وسيطة بين الله وبين المؤمنين في كل ما جلَّ ودقَّ من شؤون حياتهم الدينية والدنيوية معاً، مع أن أهم ما ميَّز الإسلام القرآني عن غيره من الديانات المؤسسة لنفسها في بنىً كهنوتية وتراتبيات كنسية هو إلغاؤه لهذه الوساطة وتأسيسه للعلاقة بين الله والمؤمن في تواصلية مباشرة ليس فيها بين الله كمخاطِب والمؤمن كمخاطَب سوى وسيط واحد هو الرسول بوصفه، حصراً، مبلِّغ الخطاب من مرسِله الإلهي إلى متلقِّيه البشري.

وبديهي أيضاً أننا إذ نقول هذا القول لا ننكر كل مساهمة على اليد العربية. فالحجازيون، ولا سيما منهم أهل المدينة، ممثَّلين بمن عمَّر منهم أو بمن أورثوه ذاكرتهم التاريخية من أبنائهم وأحفادهم، وبمن فيهم أيضاً أولئك الذين تفرقوا في الآفاق، وفي مقدمتهم الأوس والخزرج الذين قدمت الفتوحاتُ للممسكين بزمام السلطة من المهاجرين الفرصةَ لتشتيتهم في الأمصار تحت لواء الجهاد، هؤلاء الحجازيون العرب كانوا موضوع طلب شديد من قبل الرحَّالة في طلب «العلم» من أبناء البلدان المفتوحة. وقد أسهموا، بما رووه أو بما رُوي أنهم رووه، بدور لا مماراة فيه في بناء عمارة السنَّة،

(٣٢) ولن نقول «الشعوبية» بالنظر إلى ما بات لهذه الكلمة من حمولة هجائية.

وهي، كما سيتقدم البيان، عمارة متعددة الطوابق، كل طابق منها يعلو الذي تحته ويفوقه من حيث المساحة - أي من حيث عدد الأحاديث - ضعفاً وضعفين وثلاثة أو حتى أربعة أضعاف، وفقاً لمبدأ التراكم، أي هنا البناء فوق البناء[٣٣].

وبديهي أيضاً، وأخيراً، أن سيرورة تأسيس السنَّة هذه، التي تطاولت في الزمن على مدى قرون ثلاثة على الأقل، لا تقبل انفصالاً عن سيرورة نشوء الفقه وتطوره فروعاً في بادئ الأمر، ثم أصولاً. فالفقه نابَ في الحضارة الإسلامية كما هو معلوم منابَ القانون في الحضارة الرومانية. وفي إمبراطورية مترامية الأطراف ومتعددة الأقوام والإثنيات، كإمبراطورية الفتوحات العربية الإسلامية، ما كان للذخيرة المحدودة العدد للغاية من الأحكام القرآنية أن تفي بمتطلبات التشريع القانوني جميعها في مواجهة المستجدات من النوازل. ومن هنا كان من المحتم أن تتراكم، بل أن تتضخم، المدونة الحديثية، وأن تُخلع على السنَّة أهلية تشريعية تضاهي تلك التي للقرآن، هذا إن لم تتقدم عليها تبعاً لصيغة الشاطبي الآنف بيانها والتي لم تكن من ابتكاره - وهو الشديد

(٣٣) عندما نتحدث عن دور اليد العربية في تشييد عمارة السنَّة «النبوية»، بالتضافر مع اليد الأعجمية المولوية، ينبغي ألا يغيب عنا أن ذلك الدور ما كان محصوراً بالحجازيين السادة من سكان المدينة ومكة وغيرهما. فلا كل السادة العرب كانوا من الحجازيين، ولا كل الموالي كانوا من الأعاجم. فإسلام الفتوحات - ومن قبله إسلام الغزوات - تأدى، بما استتبعه من تضخم في ظاهرة السبي، إلى تكوين طبقة لا يستهان بشأنها من الموالي ذوي الأصول العربية، فضلاً عن الموالي ذوي الأصول الأعجمية. ومثالنا على ذلك الموالي التغالبة والنمريون من نصارى عين التمر. فهذه البلدة، الواقعة على الفرات الأوسط، والتي فتحها خالد بن الوليد في السنة الثانية عشرة للهجرة، كانت تؤوي، على ما يبدو، مدرسة لاهوتية للطلبة. فعندما اقتحم ابن الوليد حصنها وجد في كنيستها «أربعين غلاماً يتعلمون الإنجيل»، فأخذهم أسرى وبعث بهم، مع غيرهم من سبايا عين التمر، إلى أبي بكر في المدينة. وكان من جملة أولئك المسبيِّين «أبو عمرة مولى شبَّان»، و«أبو عبيد مولى المعلى»، و«عبيد بن حنين مولى آل زيد بن الخطاب»، و«حمران مولى عثمان بن عفان»، و«أفلح مولى أبي أيوب الأنصاري»، و«سيرين مولى أنس بن مالك»، و«يسار مولى قيس بن مخرمة»، و«نصير مولى بني لخم»، الخ. والحال أنه، باستثناء هذا الأخير، صار جميع أبناء هؤلاء السبايا من رواة الحديث. فقد اعتدُّوا من التابعين، ووثَّقهم مصنِّفو كتب الرجال، وفي مقدمتهم ابن سعد في **طبقاته**. وقد اشتهر منهم اثنان كان لهما دور كبير في تطوير الصناعة الحديثية: محمد ابن إسحاق، حفيد يسار - مولى ابن مخرمة القرشي - وكاتب أول سيرة نبوية، ومحمد بن سيرين ابن مولى أنس بن مالك وأشهر فقهاء المدينة في النصف الثاني من القرن الأول (بالمناصفة مع الحسن البصري الذي كان هو الآخر ابناً لأب نصراني من سبي ميسان). أما الابن الذي أنجبه نصير، اللخمي بالولاء، فقد انصرف بالمقابل عن فن الحديث إلى فن الحرب، ليشتهر باسم موسى بن نصير فاتح قبرص والمغرب والأندلس (انظر تفاصيل وقعة عين التمر في أحداث السنتين ١٢ و١٣ لدى الطبري، ومن بعده ابن الأثير في **الكامل** وابن كثير في **البداية والنهاية**).

التأخر في الزمن – بقدر ما كانت تعبيراً عن تحصيل حاصل يمكن استقراؤه، كما سيأتي البيان، من اجتهادات أئمة المذاهب الفقهية الخمسة[٣٤].

والحال أيضاً أن الموالي، أي الأرقاء المعتوقين من الأعاجم وأحفادهم، كانوا هم أيضاً وراء تطوير صناعة الفقه مثلما كانوا وراء تطوير صناعة الحديث. فاثنان من مؤسسي المذاهب الأربعة كانا في الأصل من الموالي، وهما أبو حنيفة النعمان ومالك بن أنس[٣٥]. كما أن هناك روايات تشير إلى أن إمام المذهب الخامس، أي ابن حزم، كان من أصل فارسي. وعلى أي حال، إن الشهادة التي تركها لنا عبد الرحمن بن زيد بن أسلم (ت ١٨٢هـ)، حفيد مولى عمر بن الخطاب، ناطقة بما فيه الكفاية: «لما مات العبادلة، عبد الله بن عباس وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص وعبد الله بن عمر، صار الفقه في جميع البلدان إلى الموالي، فكان فقيه مكة عطاء بن أبي رباح، وفقيه اليمن طاووس، وفقيه أهل اليمامة يحيى بن كثير، وفقيه أهل الكوفة إبراهيم (= النخعي)، وفقيه أهل الشام مكحول، وفقيه أهل خراسان عطاء الخراساني، إلا المدينة، فإن الله خصَّها بقرشي، فكان فقيه أهل المدينة سعيد بن المسيب غير مدافع»[٣٦].

ومن الممكن القول على سبيل الختام إن تسييد السنَّة قد تلاقت فيه مصالح الأوتوقراطية العربية الفاتحة ومصالح النخب والشرائح المثقَّفة من شعوب البلدان المفتوحة. **فالأوتوقراطية ترقى إلى أعلى نصاب لها من المشروعية متى كانت في الوقت نفسه، وبالقدر نفسه، ثيوقراطية. وهذه الحاكمية الإلهية تجد تتمَّتها الطبيعية في المحكومية الإلهية**. فبالإحالة إلى مصدر إلهي للتشريع تنتفي الحدود، أو تكاد، بين

(٣٤) هم أربعة طبقاً لما هو شائع، ولكنهم خمسة بإضافة ابن حزم، إمام المذهب الظاهري، بل ستة بإضافة جعفر الصادق إمام المذهب الاثني عشري، وهذا إذا لم نأخذ بعين الاعتبار المذاهب الأقلوية مثل الزيدية والإسماعيلية والإباضية.

(٣٥) من هنا نفهم ما اشتهر به مالك من شقرة في الشعر وزرقة في العينين.

(٣٦) ابن قيِّم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٦٨، ج١، ص٢٢-٢٣. ولنلاحظ أن هذا الاستثناء الأخير لم يكن في محله إلا حينياً فحسب. فيوم أدلى عبد الرحمن بن زيد بشهادته ما كان له أن يعلم أن إمامة أهل المدينة ستؤول بدورها إلى الموالي ممثلين بشخص مالك بن أنس.

النخب الحاكمة والنخب المحكومة لتتحول العلاقة بين الطرفين إلى شراكة، إن لم يكن بالاسم فعلى صعيد الأمر الواقع [٣٧]. ومن هنا فرض نفسه تطويرُ سنَّة نبوية إلهية المصدر لا يكون فيها «فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى». فليس أرضى لكبرياء المحكومين - إن كان لا يزال لاسم المفعول هذا من معنى - من أن يكونوا محكومين بتشريع إلهي المصدر، ولا سيما إذا كانوا هم الشركاء الرئيسيين في تشريع هذا التشريع. وعلى هذا النحو فحسب نستطيع أن نفهم تلاقي المصالح بين نخب الفاتحين ونخب البلدان المفتوحة في **تأميم** الرسول العربي. فباستثناء الأقليات الدينية التي لم تتخلَّ عن دينها نظير سريان سوريا والعراق وأقباط مصر، فإن العلاقات داخل الإمبراطورية العربية الإسلامية لم تعد علاقات بين محتلٍّ ومحتلٍّ، كما الشأن في الإمبراطورية الرومانية مثلاً [٣٨]. فالإمبراطورية العربية الإسلامية ما عادت تحتاج إلى القوة العسكرية لتستمر في الوجود، بل صارت تتولد ذاتياً، إن جاز التعبير، إلى حد أن الاجتياح المغولي نفسه، على قوته التدميرية الهائلة، انتهى إلى الاندماج بها بدلاً من استئصالها. وذلك هو الفارق الكبير في المصير التاريخي بينها وبين الإمبراطورية الرومانية ذات التشريع الوضعي التي تلاشت من الوجود مع تلاشي قوتها العسكرية واجتياحها من قبل فرع آخر من فروع المغول: قبائل الهون.

ولكن ما ربحه الوجود العربي الإسلامي على صعيد **الاستمرارية التاريخية** - رغم الفاصل الطويل الذي مثلته الخلافة العثمانية - خسره على صعيد **الانقطاعية الحضارية**. فلئن يكن التشريع الإسلامي، الذي عزا إلى نفسه من خلال السنَّة المنسوبة إلى النبي مصدراً إلهياً قد صان ذلك الوجود وحفظه، فإنه بالمقابل قد شلَّه عن التطور

(٣٧) بل حتى على صعيد الاسم بالذات بعد أن آلت مقاليد الخلافة ومقاديرها في طور لاحق من بني قريش إلى بني عثمان، وتحوَّل العرب أنفسهم من حاكمين إلى محكومين.

(٣٨) بل إن المفتوحين تحولوا في حالات بعينها هم أنفسهم إلى فاتحين، كما في مثال بربر الشمال الإفريقي، وهذا رغم انتفاضاتهم التي تكررت مثنى وثلاث ورباع في أول عهدهم بالإسلام احتجاجاً على إخضاعهم لنظام الجزية دون الخراج أسوة بغيرهم من الشعوب التي اعتنقت الإسلام.

بقدر ما جمَّده في وضعية ثابتة ومكرِّرة لنفسها وعابرة لشروط الزمان والمكان. فتشريع كهذا ما كان له إلا أن يكون حاكماً على التاريخ بدلاً من أن يكون – كما في مثال التشريع الوضعي – محكوماً به. والخروج من حكم التاريخ هو بمثابة خروج من التاريخ نفسه. وربما تكون تلك هي كبرى مفارقات إسلام التاريخ: فنسبته نفسه، على منوال إسلام الرسالة، إلى مصدر إلهي قد قضى عليه أن يكون إسلاماً لاتاريخياً. وهذه اللاتاريخية كانت ولا تزال هي النسغ المغذي للممانعة العربية، على صعيد العقليات والبنى الاجتماعية على الأقل، لأمر الحداثة.

الفصل الثالث

مالك بن أنس: هامش من الحرية

من الممكن تعريف **العقل النصّي**، وهو العقل المميِّز لجميع الحضارات المتمركزة دائرياً على نفسها نظير الحضارة العربية الإسلامية، بأنه العقل الذي يقدم تعقُّل النصوص على تعقُّل الواقع، أو يرهن الثاني بالأول. ولكن حتى مثل هذا التعريف ينطوي على تدرجات تتراوح بين عقل اندفاعي ينطلق من النص إلى الوقائع ليكاثر من تأويلاته ويغنيها ويطوِّرها، وعقل نكوصي يرتدُّ من الوقائع إلى النص فيفقرها ويعدِم فروقها ويلاشي تلاوينها ويفقر، بالضربة نفسها، النص وقابليته للتعدد التأويلي ومطواعيته للتكيف مع شروط الزمان والمكان تبعاً للقاعدة الفقهية الشهيرة: تتبدل الأحكام بتبدل الأحوال.

ولا شك في أن العقل الذي يصدر عنه مالك بن أنس هو نموذج مبكر نسبياً لعقل نصي، أي لعقل لم يفقد بعد كل مرونته الجدلية ولم يتأدَّ به انتماؤه إلى مرجعتيه النصية إلى التنكر، كل التنكر، لثقل الواقع.

ولعلنا نستطيع أن نتقدم أكثر في فهم **العقل المالكي** إذا أجرينا تمييزاً بين كيفيَّتين في اشتغال العقل النصي: **عقل يتعقَّل النصوص وعقل يُعَقْلِن النصوص**. وهو تمييز قد يقترب أكثر من قابلية الفهم إذا أحلنا إلى التمييز الذي تعتمده اللغة الفرنسية بين **العقل المتعقِّل** La raison raisonnante **والعقل المُعَقْلِن** La raison rationalisante.

فالعقلنة La rationalisation، أو ما يمكن أن نسميه دفعاً للبس بالتبرير أو التخريج العقلاني، سيرورة منطقية ونفسية معاً ومن طبيعة مَرَضية تدَّعي نصاب المعقولية المسبقة واللامشروطة لكل ما يصدر عن الذات من عمل أو فكر. وبالنظر إلى أنَّ ما يقوم للحضارة العربية الإسلامية مقام الذات هو النص بما هو كذلك، فلنقل إن العقلنة تعني في هذه الحال إعطاء **شهادة معقولية** مسبقة ومطلقة للنص، واعتباره ينطق بحقيقة واحدة غير قابلة للازدواج أو للتناقض، وتكون كل مهمة العقل المعقلِن بالتالي أن يبرئ النص من عيوبه المحتملة، وأن يسد نواقصه ويملأ فراغاته، وأن يسوِّي تضاريسه ويردَّ مختلفه إلى مؤتلفه، وأن يحذف تناقضاته أو يصهرها في نار العسف التأويلي بحيث يصح الصحيح وينعدم الخطأ وينتفي احتمال التناقض لأن النص، بحكم مصدره الإلهي، أو المقدس في الأحوال جميعاً، لا يمكن أن ينطق إلا بحقيقة واحدة هي **الحقيقة** بألف ولام التعريف، بدون أية قابلية للازدواج في نصابها على نحو ما قالت به الرشدية اللاتينية على سبيل المثال.

بديهي أننا لا نريد هنا أن نقع في مغالطة تاريخية فاضحة، فننسب مالك بن أنس إلى غير عصره وإلى غير نصابه الإبستمولوجي لندرجه في عداد **أنصار الحقيقتين**[1]. كل ما هنالك أن مالكاً، خلافاً لمن سيأتي بعده ممن سيسعى بأي ثمن، وبوساطة العقلنة، إلى إغلاق الدوائر، لم يستبعد احتمال وجود تناقض في النصوص، سواء أكانت أحاديث نبوية أم آثاراً صحابية، بحيث قد تقول الشيء وضده مع احتفاظهما كليهما بنصاب الحقيقة. وطبيعي أن إبقاء باب التناقض في النصوص مفتوحاً يمثل بحدٍّ ذاته هامشاً من الحرية في التعاطي معها. ولئن كان مالك يكتفي في غالب الأحيان، وكلما لاحظ تناقضاً في النصوص، بالتوقف وتعليق الحكم، فلنا أن نلاحظ أن موقفه هذا يفتح بدوره هامشاً إضافياً من الحرية، وإنْ من منظور العقل النصي دوماً. فإبقاء باب التناقض

(1) هم الرشديون اللاتينيون الذين قالوا، تحاشياً منهم للاصطدام مع الكنيسة، بجواز وجود «حقيقتين متضادتين» تحتفظ كل منهما، على تضادِّهما، بنصاب الحقيقة: حقيقة الإيمان الديني وحقيقة العقل الطبيعي.

مفتوحاً، حتى ولو مع تعليق الحكم، يبقي مفتوحاً أيضاً باب خيار التأويل، وهو الباب الذي ستسعى إلى إغلاقه آلية العقلنة التي ستفرض نفسها بانتصار متعاظم ابتداءً من القرن الثالث الهجري والتي ستنتهي إلى تكريس **واحدية الحقيقة** وإلى اعتبار كل خروج عليها أو مماراة فيها - ولو حتى بالتأويل - خروجاً عن الصراط المستقيم وتخبُّطاً في زيغ البدعة والضلالة، أو حتى الكفر.

وقد نطيل هنا لو رصدنا الأبواب جميعها التي فتحها مالك - ولم يغلقها - في تناقض النصوص، لذا سنكتفي كنماذج بالأبواب التالية:

ففي «كتاب القِبلة» مثلاً، يفتح مالك بابين متناقضين في عنوانهما بالذات: باب **النهي عن استقبال القبلة والإنسان على حاجته**؛ وباب **الرخصة في استقبال القبلة لبول أو غائط**.

ففي الباب الأول، أي باب **النهي**، يورد على لسان الصحابي أبي أيوب الأنصاري أنه قال وهو بمصر: «والله ما أدري كيف أصنع بهذه الكرابيس؟[2] وقد قال رسول الله (ص): إذا ذهب أحدكم الغائطَ أو البولَ، فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها بفرجه»[3].

ولكنه في الباب الثاني، أي باب **الرخصة**، يورد على لسان الصحابي عبد الله بن عمر بن الخطاب أثراً ينفي القول الأول ويرخِص بالتالي ما نهى عنه: «مالك عن يحيى بن سعيد... عن ابن حبان عن عبد الله بن عمر أنه كان يقول: إن أناساً يقولون: إذا قعدت على حاجتك فلا تستقبل القبلة ولا بيت المقدس[4]. قال عبد الله: لقد ارتقيت على ظهر

(٢) الكرابيس: المراحيض. ولنا أن نلاحظ أنه في المدينة، وفي زمن النبي، ما كانت المراحيض معروفة، ومن هنا كان للاستقبال والاستدبار في العراء معنى. أما في بلدان الفتوح، كما في مصر، فكانت المراحيض شائعة؛ ونظراً إلى أنها مبنية سلفاً، لم يكن لمستعملها خيار في استقبال القبلة أو استدبارها. وكان مستحيلاً أصلاً داخل البيوت معرفة اتجاه القبلة على وجه الدقة.

(٣) الإمام مالك بن أنس، **الموطأ**، تحقيق سعيد محمد اللحام، دار إحياء العلوم،، ط٣، بيروت ١٩٩٤، الحديث رقم ٤٥٥.

(٤) لنلاحظ أن عبد الله بن عمر ينسب حديث عدم استقبال القبلة لا إلى الرسول كما تقدم، بل إلى بعض الناس، وهو ما يجعل حديثه بحكم المجهول.

بيت لنا فرأيت رسول الله (ص) على لبنتين [= مفردها لبنة: حجر من الطين النيء] مستقبلَ بيت المقدس لحاجته» (رقم ٤٥٥).

وعلى النحو نفسه، وفي «كتاب قصر الصلاة في السفر»، يفتح مالك بابين متناقضين في عنوانهما أيضاً: باب **التشديد في أن يمرَّ أحد بين يدي المصلي**، وباب **الرخصة في المرور بين يدي المصلي**.

ففي باب **التشديد** يورد على لسان الرسول حديثين، وعلى لسان اثنين من الصحابة (= كعب الأحبار وعبد الله بن عمر) ثلاثة آثار تنهى جميعها عن المرور بين يدي أحد يصلي، مثالها ما أورده عن أبي سعيد الخدري أن الرسول قال: «إذا كان أحدكم يصلي، فلا يدع أحداً يمر بين يديه وليدرأه ما استطاع، فإن أبى فليقاتله، فإنما هو شيطان» (رقم ٣٦٤). ولكن مالكاً يورد بالمقابل في باب **الرخصة** حديثاً «سكوتياً» عن الرسول وثلاثة آثار عن الصحابة [= سعد بن أبي وقاص وعلي بن أبي طالب وعبد الله ابن عمر] ترخص في المرور بين يدَي المصلي. فعن عبد الله بن عباس يورد قوله: «أقبلت راكباً على أتان وأنا يومئذ قد ناهزت الاحتلام، ورسول الله (ص) يصلي للناس بمنى. فمررت بين يدي بعض الصفّ فنزلت، فأرسلت الأتان ترتع، ودخلت في الصفّ، فلم ينكر ذلك عليَّ أحد»[٥] (٣٦٩). وعن علي بن أبي طالب أنه قال: «لا يقطع الصلاة شيء مما يمرُّ بين يدي المصلي» (٣٧١). ثم ينقل مثل هذا القول بحرفه منسوباً إلى عبد الله بن عمر، مع أنه كان نقل عنه في باب التشديد أنه «كان لا يمرُّ بين يدَي أحدٍ، ولا يدع أحداً يمرُّ بين يديه» (٣٦٨).

وقد يكون من أكثر الآثار تعارضاً ما جاء في قُبلة الصائم. فمالك يفتح هنا أيضاً بابين: **في الرخصة في القبلة للصائم**؛ وفي **التشديد في القبلة للصائم**. وفي أولهما

(٥) سكوت الرسول هذا يتناقض مع مرويات متأخرة تصوِّره متشدداً كل التشدد تجاه من يمرُّ بين يدَي المصلي حتى إن القاضي عياض المتوفى سنة ٥٤٤هـ حكى عنه في كتابه **الشفا بتعريف حقوق المصطفى** أنه «دعا (ص) على صبي قَطَع عليه الصلاة أن يقطع الله أثره، فأُقعد».

يروي أن أم المؤمنين أم سَلَمة قالت: «إن رسول الله يقبّل وهو صائم» (٦٤٥). ويعزّز قولها هذا بقول آخر لعائشة أنها قالت هي أيضاً: «إن كان رسول الله ليقبّل بعض أزواجه وهو صائم» (٦٤٦)[٦]. وفي الباب الثاني يضع على لسان عروة بن الزبير قوله: «لم أرَ القبلة للصائم تدعو إلى خير» (٦٥٠)، ويثنّي بأن «عبد الله بن عمر كان ينهى عن القبلة والمباشرة للصائم» (٦٥٢)، وينقل عن ابن عباس أنه «سئل عن القبلة للصائم فأرخص فيها للشيخ وكرهها للشاب» (٦٥١).

وإزاء هذا التعارض وهذا التناقض في النصوص، يبيح مالك لنفسه أحياناً أن يتدخل، على عكس عادته في تعليق الحكم في مثل تلك الحالات. هكذا، وبعد أن يروي ما نُقل عن سعد بن أبي وقاص من أنه «كان يمرُّ بين يدي بعض الصفوف والصلاة قائمة»، يضيف من عنده: «وأنا أرى ذلك واسعاً إذا أقيمت الصلاة، وبعد أن يُحْرِم الإمام، ولم يجد المرء مدخلاً إلى المسجد إلا بين الصفوف» (ص١٢٨).

وفي «كتاب الطلاق» لا يفرد مالك بابين متناقضين في النهي عن العزل والرخصة فيه، ولكنه يورد في «باب ما جاء في العزل» آثاراً متناقضة. فعن أبي سعيد الخدري يروي قوله: «خرجنا مع رسول الله (ص) في غزوة بني المصطلق، فأصبنا سبياً من سبي العرب، فاشتهينا النساء، واشتدت علينا العزبة[٧]، فأردنا أن نعزل[٨]، فقلنا: نعزل ورسول الله (ص) بين أظهرنا قبل أن نسأله؟ فسألناه عن ذلك فقال: «ما عليكم ألّا تفعلوا!» (١٢٦٢).

وتثبيتاً لهذا الرأي المنسوب إلى الرسول في جواز العزل يورد مالك عن أبي وقاص أنه «كان يعزل»، ويورد مثل ذلك عن أبي أيوب الأنصاري. ولكنه يورد بالمقابل

(٦) في النص أنها قالت ذلك «ثم ضحكت»: لأنها إنما عنت نفسها بقولها بعض أزواجه.

(٧) العزبة: الانقطاع عن النساء.

(٨) العزل هو إنزال الرجل خارج فرج المرأة. وحتى نفهم القصة ينبغي أن نأخذ في اعتبارنا أن وطء السبايا كان مباحاً إذا كنَّ من الأبكار. أما إذا كانت المرأة المسبية ثيباً فما كان يجوز وطؤها إلا بعد انقضاء عدَّتها. ومن هنا كان العزل مخرجاً للالتفاف حول هذه القاعدة المعروفة فقهياً باسم «الاستبراء».

أثراً عن عبد الله بن عمر أنه «كان لا يعزل، وكان يكره العزل». كما يورد أثراً آخر عن الصحابي الحجاج بن عمرو بن غزية أنه استُفتي في الرجل يريد أن يعزل في جواري له لا يرغب في أن يحملن منه فقال: «هو حرثك، وإن شئت سقيته، وإن شئت أعطشته». ومن دون أن يسد مالك باب الخيار بين النقيضين، يقترح التمييز بين الحرَّة والأَمَة في موضوع العزل فيقول: «لا يعزل الرجل المرأة الحرَّة إلا بإذنها، ولا بأس أن يعزل عن أمته بغير إذنها» (١٢٦٧).

ويشبه باب الرضاع عند مالك من بعض وجوهه باب العزل، ولكن على تنوع أكثر في الآثار وتعارض أكبر في الآراء بين الصحابة كما بين التابعين. فمالك يفتتح الباب أولاً بحديث مروي على لسان عائشة عن الرسول أنه قال: «إن الرضاعة تحرِّم ما تحرِّم الولادة» (١٢٧٧)[٩]. لكنه لا يلبث أن يورد عشرة من الآثار يختلف فيها الصحابة، وفي مقدمتهم عائشة، في عدد الرضعات الموجبة للتحريم كما في شرط سن الرضيع . فعائشة كانت تشترط عشر رضعات. وكذلك أم المؤمنين الأخرى حفصة بنت عمر بن الخطاب، إذ «أرسلت بعاصم بن عبد الله بن سعد إلى أختها، فاطمة بنت عمر بن الخطاب، ترضعه عشر رضعات ليدخل عليها... ففعلت، فكان يدخل عليها» (١٢٨٤). ولكن عبد الله بن عباس ذهب إلى أن «مصة واحدة تحرِّم» (١٢٨٠). كما أن سعيد بن المسيب ذهب بدوره إلى أن «قطرة واحدة تحرِّم» (١٢٨٦). أما ابن شهاب فكان يقول: «الرضاعة، قليلها وكثيرها، تحرِّم»[١٠].

(٩) هذا طبقاً للحديث رقم ١٢٧٧ من الموطأ. ولكن في الحديث التالي مباشرة يُنسب القول نفسه، مع تعديل طفيف، لا إلى الرسول، بل إلى عائشة: «قالت عائشة: يحرُم من الرضاعة ما يحرُم من الولادة» (١٢٧٨).

(١٠) يبدو أن هذا الخلاف حول عدد الرضعات يعود إلى أن المصحف العثماني المتداول في زمن ابن المسيّب وابن شهاب لا ينص على عدد معلوم، لا على عشرٍ ولا على خمس. وبالمقابل، إن عائشة التي اشترطت عشر رضعات كانت تحيل إلى القرآن قبل مَصْحَفَته فتقول: «كان فيما أُنزل من القرآن «عشر رضعات معلومات يحرِّمن»، ثم نُسخن بـ «خمس معلومات»، فتوفي رسول الله (ص) وهو فيما يُقرأ من القرآن» (١٢٩٣).

وبالإضافة إلى الخلاف حول عدد الرضعات، يضعنا **الموطأ** أمام خلاف كبير حول سن الرضاعة لا تزال له راهنيته إلى اليوم[11]. إذ كما انفردت عائشة بتحديد عدد الرضعات بعشر، انفردت كذلك بإطلاق سن الرضيع دونما تمييز بين صغير وكبير. فمالك يسوق أولاً حديثاً عن الرسول أن سهلة بنت سهيل زوجة أبي حذيفة بن عتبة بن ربيعة - وكان من الصحابة وقد شهد بدراً - جاءت تستشيره في أمر سالم مولى زوجها الذي كان تبناه كما تبنى الرسول مولاه زيد بن حارثة. وكان القرآن قد نزل لحينه في بطلان التبني، فانطبق على سالم مولى أبي حذيفة ما انطبق على زيد مولى الرسول، أي كفَّ عن أن يكون ابناً لأبيه بالتبني. وفي ذلك تحديداً جاءت سهلة تستشير الرسول: «قالت: يا رسول الله، كنا نرى سالماً ولداً، وكان يدخل عليَّ وأنا فُضُل [= في مبذلها]، وليس لنا إلا بيت واحد [= غرفة واحدة]، فماذا ترى في شأنه؟ فقال لها رسول الله (ص): «أرضعيه خمس رضعات فيحرم بلبنها». فكانت تراه ابناً من الرضاعة». ويضيف مالك نقلاً عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير: «فأخذت بذلك عائشة أم المؤمنين فيمن كانت تحب أن يدخل عليها من الرجال، فكانت تأمر أختها أم كلثوم بنت أبي بكر الصديق وبنات أخيها أن يرضعن من أحبَّت أن يدخل عليها من الرجال» (١٢٨٨)[12].

ولكن اجتهاد عائشة هذا اصطدم أولاً بمعارضة سائر أزواج النبي إذ أَبَين «أن يدخل عليهن بتلك الرضاعة أحد من الناس، وقلن: لا والله، ما نرى الذي أمر به رسول

(١١) كان «العلامة» ناصر الدين الألباني (١٩١٤-١٩٩٩) أفتى بأنه «يجوز للرجل الكبير أن يرضع من المرأة لكي تحرم عليه حتى لو مصَّ من ثديها مباشرة». ومن هذا المنطلق أفتى د. عزت عطية، رئيس قسم الحديث بكلية أصول الدين بجامعة الأزهر، بـ «إباحة إرضاع المرأة العاملة لزميلها في العمل منعاً للخلوة المحرمة».

(١٢) أثار حديث رضاعة الكبير، على ما يبدو، حساسية بعض متأخري الفقهاء، ولا سيما الأندلسيين منهم. فمع أنه منقول عن إمام مذهبهم مالك، ومصحَّح من قبل مسلم في «باب رضاعة الكبير»، فقد شكك فيه ابن عبد البر قائلاً: «هذا حديث تُرك قديماً ولم يُعمل به، ولا تلقاه الجمهور على عمومه، بل تلقوه على أنه خصوص». وحتى إذا عُمل به فلا يجوز أن يُعمل به على حرفه، بل «صفة رضاع الكبير أن يُحلب له اللبن ويُسقاه، فأما أن تلقمه المرأة ثديها فلا ينبغي عند أحد من العلماء». وإلى مثل هذا التخريج ذهب القاضي عياض عندما أشار إلى أم سالم بالتبني فقال: «ولعل سهلة حلبت له لبنها فشرب من غير أن يمس ثديها، إذ لا يجوز رؤية الثدي ولا مسُّه ببعض الأعضاء».

الله سهلة بنت سهيل إلا رخصة من رسول الله في رضاعة سالم وحده، لا والله، لا يدخل علينا بهذه الرضاعة أحد».

كما اصطدم ثانياً بمعارضة بعضٍ من أهل الفقه من الصحابة والتابعين ممن أوقفوا سن الرضاعة عند الحولَين. ومن هؤلاء عمر بن الخطاب الذي قال: «إنما الرضاعة رضاعة الصغير» (١٢٨٩)[١٣]. وكذلك سعيد بن المسيب، أحد فقهاء المدينة السبعة، الذي قال: «لا رضاعة إلا ما كان في المهد»، أما «ما كان بعد الحولَين فإنما هو طعام يؤكل» (١٢٨٦-١٢٨٧). ولهذا الرأي انتصر مالك فقال: «الرضاعة قليلها وكثيرها إذا كان في الحولَين تُحرِّم. فأما ما كان بعد الحولَين فإن قليله وكثيره لا يحرِّم شيئاً. وإنما هو بمنزلة الطعام» (١٢٨٧).

ولن نستعرض المزيد من اختلافات الصحابة فيما بينهم وتعارضاتهم التي آثر مالك في الغالب أن يتركها غير محسومة، والتي كان مدارها - في جملة ما دارت عليه - حول التمتع بالعمرة (٧٧١)، وحول صيام يوم عرفة (٨٤٢)، وحول التطيُّب في الحج (٧٢٧-٧٣١)، وحول قطع الآبق السارق (١٥٧٧)، الخ. ولكن لنختم بالتنويه بأن التعارض بين الصحابة كان يصل أحياناً إلى حد التكذيب أو الاتهام بالكذب، كما في مثال موقف عائشة من أبي هريرة في حديث صيام الجُنُب. ففي رواية يسوقها مالك على لسان أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث المخزومي، وهو من فقهاء المدينة السبعة، قال: «كنت أنا وأبي عند مروان بن الحكم، وهو أمير المدينة. فذكر له أن أبا هريرة يقول: من أصبح جُنباً أفطر ذلك اليوم. فقال مروان: أقسمت عليك يا عبد الرحمن لتذهبنَّ إلى أمَّي المؤمنين، عائشة وأم سلمة، فلتسألنَّهما عن ذلك. فذهب عبد الرحمن وذهبتُ معه، حتى دخلنا على عائشة، فسلَّم عليها ثم قال: يا أم المؤمنين، إنَّا كنا عند مروان

(١٣) قال عمر بن الخطاب هذا القول، على ما يروي مالك، ردّاً على رجل جاءه فقال: «إني كانت لي وليدة [= جارية] وكنت أطؤها، فعمدت إليها امرأتي فأرضعتها، فدخلت عليها فقالت: دونك [= إياك أن تقربها]، فقد، والله، أرضعتها. فقال عمر: أوجعها [= اضربها ضرباً موجعاً] وأتِ جاريتك، فإنما الرضاعة رضاعة الصغير».

ابن الحكم، فذُكر له أن أبا هريرة يقول: من أصبح جنباً أفطر ذلك اليوم. قالت عائشة: ليس كما قال أبو هريرة، يا عبد الرحمن، أترغب عما كان رسول الله يصنع؟ فقال عبد الرحمن: لا والله، قالت عائشة: فأشهدُ على رسول الله أنه كان يصبح جنباً من جماع، غير احتلام، ثم يصوم ذلك اليوم. قال: ثم خرجنا حتى دخلنا على أم سلمة، فسألها عن ذلك، فقالت مثلما قالت عائشة. قال: فخرجنا حتى جئنا مروان بن الحكم، فذكر له عبد الرحمن ما قالتا، فقال مروان: أقسمت عليك يا أبا محمد، لتركبنَّ دابتي، فإنها بالباب، فلتذهبنَّ إلى أبي هريرة، فإنه بأرضه بالعقيق، فلتخبرنَّه ذلك. فركب عبد الرحمن، وركبت معه، حتى أتينا أبا هريرة. فتحدث معه عبد الرحمن ساعة، ثم ذكر له ذلك. فقال له أبو هريرة: لا علم لي بذاك، إنما أخبرنيه مخبر» (٦٤٣)[١٤].

كان من الممكن أن نعتبر صمت مالك إزاء تعارض النصوص دليلاً على عبودية مطلقة لها من منطلق المقولة الشهيرة القائلة: الاختلاف رحمة للأمة. ولكننا نملك دليلاً على العكس: فعلى الرغم من أن العقل الأول الذي يصدر عنه مالك هو **العقل النصّي**، فإن **الموطأ**، الحافل بنحو ألفي نص، يطالعنا بمواقف لا يكتفي فيها مالك بتعليق الحكم، بل يجهر بالمعارضة لمضمونها حتى ولو كانت النصوص منسوبة إلى الطبقة الأولى من الصحابة، بله إلى الرسول نفسه.

فمالك، مثلاً، أعلن عن كراهته لفعلة عمر بن الخطاب في تقريد البعير في الإحرام. فبعد أن ساق عن ابن الهدير أنه «رأى عمر بن الخطاب يقرِّد بعيراً [= ينظفه من حشرة القراد] وهو مُحْرِم»، علّق مالك بقوله: «وأنا أكرهه» (٨٠٢). ثم عزَّز إعلان

(١٤) في رواية أخرى ساقها ابن قتيبة في **تأويل مختلف الحديث** أن أبا هريرة ردَّ قائلاً: «إنها أعلم مني وأنا لم أسمعه من النبي، وإنما سمعته من الفضل بن عباس». وكان الفضل بن عباس قد مات حينئذ في طاعون عمواس سنة ١٨هـ، وهذا ما حمل ابن قتيبة على التعليق بدوره بالقول: «إنه [= أبا هريرة] استشْهَدَ ميتاً، وأوهم الناس أنه سمع الحديث من رسول الله، ولم يسمعه». والواقع أن عائشة اتفق لها أن ندَّدت أكثر من مرة بكذب أبي هريرة، وبخاصة لما كان يرويه من أحاديث في عداء النساء. فقد بلغها مثلاً أن أبا هريرة يحدِّث عن الرسول أنه قال: «إنما الطيرة في المرأة والدار والدابة»، فطارت شفقاً ثم قالت: «كذب، والذي أنزل القرآن على أبي القاسم [= النبي محمد]، مَنْ حدَّث بهذا عن رسول الله! إنما قال رسول الله: كان أهل الجاهلية يقولون: إن الطيرة في الدابة والمرأة والدار».

كراهته هذا بأثر مروي عن عبد الله بن عمر بن الخطاب أنه «كان يكره أن ينزع المحرم قراداً عن بعيره» وقال: «وذلك أحب ما سمعت إليَّ في ذلك» (٨٠٤).

كذلك أعلن مالك عن معارضته عمل عمر بن الخطاب في مضاعفة قيمة البعير المسروق. فقد روى عن عبد الرحمن بن حاطب «أن رقيقاً لحاطب سرقوا ناقة لرجل من مزينة فانتحروها [= نحروها، ذبحوها]». فلما رُفع الأمر إلى عمر بن الخطاب أمر كثير ابن الصلت بقطع أيديهم. ولم يكتفِ بذلك، بل أمره بأن يُجيعهم. ثم سأل المزني: كم ثمن ناقتك؟ فأجاب: أربعمائة درهم. فأمر عمر كثير بن الصلت: «أعطه ثمانمائة درهم». وهنا يتدخل مالك ليقول: «وليس على هذا العمل عندنا في تضعيف القيمة» (٥٦٨).

كذلك يجهر مالك بمعارضته رأياً رآه عمر بن الخطاب عندما كتب إلى عامل الجيش في بلاد فارس يقول: «بلغني أن رجالاً منكم يطلبون العِلْج [= الكافر من غير العرب]، حتى إذا أسند في الجبل [= صعد] وامتنع، قال رجل: مَطْرَسْ [= فارسية تعني: لا تخف]، فإذا أدركه قَتَله. وإني، والذي نفسي بيده، لا أعلم مكان واحد فعل ذلك إلا ضربته». هنا يتدخل مالك فيقول: «ليس هذا الحديث بالمجتمع عليه، وليس عليه العمل» (٩٨٤)[١٥].

ولا يتردد مالك في أن يفتي بعكس ما أفتى به عبد الله بن عباس على ما لهذا الأخير من سلطة مكرَّسة في الفتوى. فقد روى مالك عن عبد الله بن أبي بكر عن جدَّته أنها «كانت جعلت على نفسها [= نذرت] مشياً إلى مسجد قباء، فماتت ولم تَقْضِه. فأفتى عبد الله بن عباس ابنتها أن تمشي عنها». فكان رد مالك: «لا يمشي أحد عن أحد» (٣٥٣).

(١٥) موضع اعتراض مالك هنا على عمر بن الخطاب ليس على الوفاء أو عدمه بالأمان، بل على كون كلمة «مطرس» [= لا تخف] لا تعدل عهد أمان.

كذلك يرفض مالك حديث أم المؤمنين عائشة عن رضاعة الكبير، ويرفض ربط التحريم بخمس أو عشر رضعات كما كانت قالت، ويردُّ عليها بالقول: «وليس، على هذا، العمل» (١٢٩٣)[١٦].

على أن جرأة مالك - وهي دوماً جرأة نسبية في حدود هوامش الحرية المتاحة في العقل النصي - لا تقتصر على ردٍّ بعض المأثور عن الصحابة والإفتاء بخلافه، أو حتى بعكسه، بل تعبِّر عن نفسها أيضاً بردٍّ أحاديث مأثورة عن الرسول أو بمخالفة مضمونها والحكم بغير حكمها.

ففي «كتاب البيوع» يسوق على لسان عبد الله بن عمر الحديث المشهور عن بيع الخيار من أن «رسول الله» قال: المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه، ما لم يتفرقا، إلا بيع الخيار»[١٧]، ثم يعلِّق بقوله: «وليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به فيه» (١٣٧٤).

وفي «كتاب الصيام» لا يتردد مالك في أن يرفض العمل بفحوى حديثين مأثورين عن الرسول.

فخلافاً لحديث متواتر عن الرسول صحَّحه البخاري ومسلم وسائر أصحاب السنن، ومؤداه أن «من أكل أو شرب ناسياً فلا يفطر، لكن هو رزق رزقه الله» - وفي رواية أخرى: «فإنما أطعمه الله وسقاه» - فإن مالكاً يفتي بأن ذلك الصائم يكون قد أفطر، ويتوجب عليه بالتالي أن يصوم يوماً إضافياً بدلاً منه. وفي ذلك يقول: «من أكل أو شرب في رمضان، ساهياً أو ناسياً، فإن عليه قضاء يوم مكانه» (٦٨٠).

وإلى شبيه هذا الرأي يذهب في ما أفتى به في «باب كفارة من أفطر في رمضان». فهو يورد أولاً القصة المشهورة عن الأعرابي الذي أتى الرسول وقد أفطر في رمضان،

(١٦) مع امتناعه عن التعليق على ما ذكرتْه من أنه «كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات، ثم نسخن بخمس».

(١٧) هو البيع الذي يترك فيه البائع للشاري حق رد البضاعة إذا لم تعجبه أو لم توافقه.

«فأمره رسول الله (ص) أن يكفِّر بعتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً. فقال: لا أجد. فأُتِيَ رسول الله (ص) بعَرَق تمر فقال: خذ هذا فتصدَّقْ به، فقال: يا رسول الله، ما أحد أحوج مني. فضحك رسول الله (ص) حتى بدت أنيابه، ثم قال: «كُلْهُ». وهنا يعلِّق مالك: «سمعت أهل العلم يقولون: ليس على من أفطر يوماً في قضاء رمضان الكفارةُ التي تُذكر عن رسول الله (ص)... وإنما عليه قضاء ذلك اليوم» (٦٦٠-٦٦١).

وقد أمكن لتلميذ كبير ومتأخر لمالك، وهو الشاطبي، أن يحصي نحواً من عشرة أحاديث نبوية استشهد بها مالك ولكنه أفتى بخلافها، وأشهرها الحديث المنقول عن أبي هريرة أن الرسول قال: «إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات». فقد ذكر الشاطبي أن مالكاً قال: «جاء الحديث ولا أدري ما حقيقته»، وأنه «كان يضعِّفه ويقول: يؤكل صيده فكيف يُكره لعابه؟». ويختم الشاطبي معلقاً: «وفي مذهبه [= مالك] من هذا كثير»[١٨].

والواقع أن مالكاً ما كان يفتي فقط بخلاف بعض الأحاديث أو يضعِّفها ويوهنها، بل كان لا يتردد حتى في الإعلان عن استغناء الحاجة إلى مرجعيتها إذا كان العمل المعمول به مجمعاً عليه. هكذا يروي القاضي عياض في **المدارك** أن أبا يوسف صاحب أبي حنيفة كان لا يرى الترجيع في الأذان، على عكس ما كان يرى مالك، ومعه أهل المدينة. وبما أنه «لا تثبت عبادة بغير نص أو حمل على نص»، كما كان يرى أبو يوسف صاحب أبي حنيفة، فقد سأل مالكاً: «يؤذّن بالترجيع وليس عندكم عن النبي (ص) فيه حديث؟»، فالتفت إليه مالك وقال: «يا سبحان الله، ما رأيت أمراً أعجب من هذا: يُنادى على رؤوس الأشهاد في كل يوم خمس مرات، يتوارثه الأبناء عن الآباء، من لدن

(١٨) الشاطبي، **الموافقات**، دار إحياء الكتب العربية، طبعة مصورة عن طبعة البابي الحلبي، ج٣، ص١٠-١١.

رسول الله (ص) إلى زماننا هذا، أيُحتاج فيه إلى فلان عن فلان؟ **هذا أصح عندنا من الحديث**»[١٩].

بل إن مالكاً في قول آخر له ينقله على لسانه القاضي عياض يبدي تشككه أصلاً في مصداقية الكثرة من أهل الحديث، أو ممن اعتادوا أن يقولوا على حد تعبيره: «قال رسول الله»: «لقد أدركت سبعين ممن يقولون: قال رسول الله (ص)، عند هذه الأساطين - وأشار إلى المسجد - فما أخذت عنهم شيئاً، وإن أحدهم لو أؤتمن على بيت مال لكان أميناً، إلا أنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن»[٢٠].

ولا يكتم مالك، في قول آخر منسوب إليه، أن العمل قد يمضي على غير ما جاء به الحديث. في ذلك قال: «قد كان رجال من أهل العلم والتابعين يحدثون بالأحاديث، ما نجهل هذا، ولكن مضى العمل على غيره»[٢١].

كذلك يُنقل على لسانه أنه قال: «سمعت من ابن شهاب [= الزهري] أحاديث كثيرة ما حدَّثت بها قط». فلما سئل: لمَ؟ قال: «ليس عليها العمل»[٢٢].

وإذا كان هذا موقفه من المحدِّثين المدنيين فلنا أن نتصور كيف كان موقفه من المحدثين العراقيين الذين قال عنهم شيخه في الفقه ربيعة بن أبي عبد الرحمن: «كأن النبي الذي بُعث إلينا غير النبي الذي بُعث إليهم»[٢٣]، والذين قال عنهم شيخه في

(١٩) القاضي عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**، تحقيق محمد الطنجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط ١٩٦٥، ج٢، ص١٢٤. والتسويد منا.

(٢٠) نفسه، ج١، ص١٣٦.

(٢١) نفسه، ص٤٥.

(٢٢) نفسه، ص١٨٦.

(٢٣) **مناقب الإمام مالك** للزواوي، نقلاً عن: محمد أبو زهرة، **مالك، حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، دار الفكر العربي، ط٣، القاهرة ١٩٩٧، ص٩٠.

الحديث ابن شهاب الزهري: «يا أهل العراق، يخرج الحديث من عندنا شبراً، ويصير عندكم ذراعاً»[٢٤].

ففي رواية لمصعب الزبيري: «قيل لمالك: لمَ لا تحدث عن أهل العراق، قال: لأني رأيتهم إذا جاؤونا يأخذون الحديث عن غير ثقة. فقلت: إنهم كذلك في بلادهم»[٢٥].

وكذلك قيل إن مالكاً قال: «كانت العراق تجيش علينا بالدنانير والدراهم، فصارت الآن تجيش علينا بالحديث»[٢٦].

وبازدراء لا يخفي نفسه يصدر مالك هذا الحكم النهائي المستبطَنَة حيثياتُه: «أما أهل العراق فهم أهل العراق»[٢٧].

يبقى أن نقول إن مالكاً، الذي كانت له يد طولى في بناء المنظومة الحديثية، رفض مع ذلك أن يغلقها، سواء من خلال ما ردَّه من أحاديث العراقيين بجملتها، أو من خلال ما ردَّه من أحاديث المدنيين إذا كان العمل [= عمل أهل المدينة] قد مضى بخلافها. **وإنما في نطاق هذا الهامش من الحرية بين المنظومة الحديثية المفتوحة والمنظومة الحديثية المغلقة استطاع مالك أن يجتهد، مع كل ما يقتضيه الاجتهاد من اشتغال نسبي للعقل حتى ولو كان النص بما هو كذلك هو القيد الإبستمولوجي الذي يقيِّد نفسه به قَبْلياً.**

مالك، رائداً لمدرسة الرأي

كان أحمد أمين في موسوعته **فجر الإسلام وضحاه وظهره** - التي تبقى في مجالها رائدة - قد وقع في خطأ إبستمولوجي «تأسيسي» إن جاز التعبير، إذ كان له أثره

(٢٤) الذهبي، **سِيَر أعلام النبلاء**، مؤسسة الرسالة، ط٩، بيروت ١٩٩٣، ج٥، ص٣٢٩.

(٢٥) **ترتيب المدارك**، ج١، ص١٨٩.

(٢٦) نفسه، ج٢، ص١٤١.

(٢٧) نفسه، ص٧٣.

في قراءات غالطة لاحقة لمسار العقل في الحضارة العربية الإسلامية، وفي مقدمتها - كما سنرى لاحقاً - قراءة محمد عابد الجابري في **تكوين العقل العربي**.

ذلك أن هذا المؤرخ الرائد لمسار العقل العربي الإسلامي قد تراءى له - بالاستناد إلى معطيات متأخرة تعود إلى القرن الخامس الهجري فما بعد - أن الصراع الكبير الذي شهده العقل الفقهي في القرن الثاني الهجري كان بين مدرسة الحديث ومدرسة الرأي، وأن مالك بن أنس هو الذي تزعَّم المدرسة الأولى بينما تزعَّم الثانية أبو حنيفة. وفي ذلك يقول بالحرف: «تبلورت مدرسة الحديث وتركزت في مالك وأصحابه في الحجاز، وتبلورت مدرسة الرأي وتركزت في أبي حنيفة وأصحابه في العراق»[٢٨].

ومن دون أن ندخل في تحليل - سيأتي في محله - لطبيعة الصراع الفقهي بين المدرستين الحجازية والعراقية، فلنا أن نصادر بناءً على ما تقدم من موقف مالك من الحديث، وبناءً على ما سيتقدم من تحليلنا، أنه إذا كان لزعامة مدرسة الرأي أن تُنسب إلى أحد فإنما إلى مالك بن أنس، وإن ليس حصراً ففي الدرجة الأولى[٢٩].

وعلى أي حال، نحن نملك ثلاث قرائن - ولا نقول أدلة - على أن مدرسة مالك كانت تُعدُّ **مدرسة رأيية**.

أولاً، عندما سيتصدى الشافعي للرد على أصحاب الرأي، لن يردَّ - بخلاف ما يفترضه أحمد أمين ومتابعه الجابري - على أبي حنيفة ومدرسته العراقية بقدر ما سيستهدف مالك بن أنس ومدرسته الحجازية. وهو يفعل ذلك بضراوة غير معهودة في ذلك الزمن المبكر نسبياً، يوم لم تكن الخلافات المذهبية قد تحولت بعد إلى صراعات

(٢٨) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٨، ج٢، ص١٦٧.

(٢٩) لنذكر لمحمد أبو زهرة أنه كان سبَّاقاً إلى التحذير من قطعيّة أطروحة أحمد أمين عندما قال: «اشتهر العراق بأنه موطن فقه الرأي، واشتهر الحجاز وخصوصاً المدينة بأنه موطن فقه الأثر. وراج ذلك رواجاً شديداً حتى أصبح في مرتبة المقررات في تاريخ الفقه الإسلامي، ونحن لا نشك في أن فقهاء الرأي في العراق كانوا أكثر من إخوانهم في الحجاز، وفقهاء الأثر في الثاني أكبر، ولكننا لا نستطيع أن نقرر أن فقه العراق جملةً فقه رأي وفقه الحجاز فقه أثر؛ فإن الأثر كان مأخوذاً به في العراق، والرأي كان مأخوذاً به في الحجاز» (**مالك، حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، مصدر آنف الذكر، ص١٢٩-١٣٠).

أشبه ما تكون بالفتن الطائفية على نحو ما سيشهده القرن السادس، مثلاً، من صدامات دامية بين الشافعية والحنفية في سياق الاقتتال بين السنَّة والشيعة[٣٠]. وعلى هذا النحو أفرد الشافعي صفحات عديدة من «كتاب اختلاف مالك» من كتاب **الأم** للتشنيع على أتباع مالك من حيث أنهم نموذج لا يجوز الاحتذاء به لمن يقدم **رأي نفسه** على قول الرسول وأثر الصحابي. بل إنه يغلو في هذا التشنيع إلى حد التصريح بأنه يؤثر مذهب أتباع أبي حنيفة «المشرقيين» على أتباع مالك الحجازيين معترفاً للأول بأنه «مذهب» على حين أن «ما ذهبتم إليه فليس بمذهب»[٣١].

ثانياً، ليس من قبيل الصدفة أن يكون ابن قتيبة (٢١٣-٢٧٦هـ)، وهو من أقدم من أشار إلى معركة أصحاب الرأي وأصحاب الحديث، قد أدرج مالكاً في عداد الأولين لا الثانين، جنباً إلى جنب مع أبي حنيفة نفسه وصاحبَيه أبي يوسف القاضي ومحمد بن الحسن[٣٢].

ثالثاً، بالإضافة إلى بعض أعلام المحدِّثين من أمثال ابن شهاب الزهري، فقد كان أبرز الشيوخ الذين أخذ عنهم مالك الفقه هم من أصحاب الرأي، وأشهرهم بإطلاق ربيعة بن أبي عبد الرحمن الذي بلغ من جرأته في الفتوى ومن إقباله على الممارسة

(٣٠) انظر في ذلك دراستنا عن «العلمانية كإشكالية إسلامية-إسلامية» في كتابنا: **هرطقات ٢**، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨، وعلى الأخص ص٢٢٣-٢٢٤.

(٣١) **الأم**، ج٧، ص٢٧٨٠. وهي ذي، على كل حال، نماذج من تشنيعات الشافعي على المالكيين «الرأيين»:
- «أراكم إذا أصبتم لم تعرفوا سنَّة تذهبون إليها، إنما ترسلون على ما جاء على ألسنتكم عن غير معرفة» (ص٢٧٤٦).
- «أما ما تذهبون إليه من ترك السنَّة لغيرها، وترك ذلك الغير لرأي أنفسكم، فالعلم إذاً إليكم، قد تأتون منه ما شئتم وتدَعون ما شئتم، تأخذون بلا تبصُّر لما تقولون ولا حسن رؤية فيه» (ص٢٧٤٧)
- يترك [الواحد منكم] حديث رسول الله بقول الواحد من صحاب رسول الله، ثم يترك قول ذلك الواحد لرأي نفسه» (ص٢٧٧٠).
- «تركتم قول عمر وهو يوافق السنَّة بقول ابن عمر... وقد تتركون قول ابن عمر لرأي أنفسكم... فالعلم إليكم عند أنفسكم صار، فلا تتبعون منه إلا ما شئتم، ولا تقبلون إلا ما هويتم، وهذا لا يجوز عند أحد من أهل العلم» (ص٢٧٨٣).
- «ما أعرف لما تقولون من هذا إلا أنه خروج من جميع أقاويل العلم في القديم والحديث» (ص٢٧٧٧).
- «إن أحسن حالكم أنكم قليلو العلم ضعفاء المذهب» (ص٢٧٣٣).

(٣٢) ابن قتيبة، **المعارف**، تحقيق ثروت عكاشة، دار المعارف، ط٤، القاهرة ١٩٨١، ص٤٩٨-٤٩٩.

الرأيية أنه لُقب بـ«ربيعة الرأي». وهناك أكثر من رواية في **المدارك** وفي **المناقب** تنوِّه بأن مالكاً هو الوريث الشرعي لربيعة. فقد سأل السائل: «ومن للرأي بعد ربيعة؟» فكان الجواب: «الغلام الأصبحي»[٣٣]. وربيعة حاضر على كل حال في **موطأ** مالك في أكثر من خمسين أثراً.

على أن هذه القرائن لا تكتسب قوة الدليل ما لم نقم بتحليل داخلي لمعجم مفردات مالك وللآلية التي بنى بها اجتهاده. وأول ما نلاحظه من هذا المنظور أن مالكاً كان من القلة القليلة - في حضارة النص التي كانتها الحضارة العربية الإسلامية - التي تجرَّأ أفرادها على القول: هذا رأيي. فمتصفح **الموطأ** لا يملك إلا أن يلاحظ أن مالكاً ما كان يندر أن ينسب الرأي إلى نفسه مباشرة فيقول: «وهو رأيي» (١٥٢٩). ولعل واحدة من أكثر الصيغ تداولاً في **الموطأ** هي صيغة «أرى» أو «لا أرى». وقد أمكن لنا أن نحصي نحواً من ٩٥ موضعاً اعتمد فيه مالك هذه الصيغة كما في باب «ما يجوز للمسلمين أكله قبل الخمس» حيث يقول بتواتر: «لا أرى... وأنا أرى... ولا أرى... فإني أرى... فلا أرى» (٩٨٨)[٣٤]. وقد يستبدل مالك أحياناً كلمة «أرى» بكلمة «أحبُّ» كما في باب «ما جاء في البول قائماً» حيث يقول: «وأنا أحبُّ أن...» (١٤٥)، أو في باب «جامع السعي» حيث يقول: «لا أحبُّ ذلك» (٨٣٩). وكثيراً ما ترد أيضاً في **الموطأ** هذه الصيغة: «ذلك أحبُّ ما سمعتُ إليَّ» (٩٩). وقد تنقلب صيغة الحبِّ هذه إلى الكراهة كما في قول مالك: «إني أكرهه» (١٧٩)، و«أنا أكرهه» (٨٠٢). وبدلاً من «أرى» أو «أحبُّ» كان يطيب أيضاً لمالك أن يقول: «لا بأس أن...»، و«لا بأس بذلك»

---

(٣٣) السيوطي، **تزيين المدارك في مناقب الإمام مالك**، تحقيق أبي يعلى البيضاوي، الدار البيضاء، ص١٢. والأصبحي نسبة إلى بني الأصبح اليمنيين. وفي روايات أخرى أن مالكاً لم يكن من القوم، بل من مواليهم. وقد يؤكد هذه الروايات ما عرف عن مالك من شقرة الشعر وزرقة العينين.

(٣٤) لقد كنا نوَّهنا بأننا حصرنا تنقيبنا بـ **الموطأ** كإطار مرجعي. والحال أننا لو تخطَّينا هذا الإطار إلى **المدوَّنة الكبرى** لانتهينا إلى رقم قياسي في استخدام مالك، ومعه تلميذه ابن القاسم، للزوج: «أرى، لا أرى»: نحواً من ثلاثة آلاف مرة.

و«لا بأس به». وقد أمكن لنا أن نحصي في **الموطأ** نحواً من ١٢٠ مرة استخدم فيها هذا التعبير[٣٥].

وبموازاة فعل «أرى»، ومرادفاته مثل «أحبُّ» و«لا بأس»، أكثرَ مالك، بل أفرط في استخدام التعبير الذي اشتهرت به تلك الفرقة من الفقهاء الذين سُمُّوا من قبيل السخرية بـ «الأرأيتيِّين»، إذ كانوا ينطلقون من الفروض الذهنية لا من الوقائع، ويغلون في الممارسة الرأيية ليبدوا رأيهم لا في ما هو كائن، بل في ما يمكن أن يكون، مستخدمين صيغة: «أرأيت لو أن...». والحال أن هؤلاء «الأرأيتيين» ما كانوا من أصحاب أبي حنيفة العراقيين، كما افترض أحمد أمين - وفي ركابه الجابري - بل من أصحاب مالك الحجازيين، فضلاً عن مالك نفسه. وصحيح أنه عُزيت إلى أبي حنيفة بضعة آثار مارس فيها التنظير الفقهي انطلاقاً من «أرأيت»، ولكن مئات الآثار «الأرأيتية» - بل الآلاف - قد وضعت بالمقابل على لسان مالك لتجعل منه رائد الفقه الافتراضي الذي يعتمد، أول ما يعتمد، على تشغيل الرأي ليحكم قبضته على الممكن والجائز والمحتمل وقوعه فضلاً عن الواقع. وقد أمكننا أن نحصي ما ورد على لسان مالك - وعلى لسان تلميذه ابن القاسم - في **المدونة الكبرى** نحواً من ٦٩٢٠ مرة داور فيها صيغة: «أرأيت...».

والواقع أنه ما كان مالك «يرى» فحسب، بل كان يعي أنه «يرى» ويعي أيضاً أنه في ممارسته الرأيية والأرأيتية هذه قد يخطئ ويصيب. فقد كان يقول - وما أشبه قوله هنا بحديث مشهور منسوب إلى الرسول -: «إنما أنا بشر أخطئ وأصيب، فانظروا في رأيي، فكل ما وافق الكتاب والسنَّة فخذوا به، وما لم يوافق الكتاب والسنَّة فاتركوه»[٣٦].

فالرأي إذاً - وهذه هي حدوده الإبستمولوجية في حضارة متمركزة حول النص مثل الحضارة العربية الإسلامية - رأي «متَّبِع لا مبتدع»[٣٧]، مقيَّد غير مطلق،

(٣٥) أما في **المدونة الكبرى** التي رواها عنه تلميذه ابن القاسم ومن بعده سحنون فقد أحصينا نحواً من ١٢٤٠ مرة.

(٣٦) **ترتيب المدارك**، ج١، ص١٨٩.

(٣٧) حسب الكلمة المشهورة المنسوبة إلى أبي بكر الصديق.

وقيده الكتاب والسنَّة كما يصرح النص السابق الذي نميل إلى الافتراض مع ذلك بأنه منحول على مالك لأن الرائحة التي تفوح منه شافعية أكثر مما ينبغي.

والواقع أنه رغم نصِّية مالك وسلفية مالك، وحصره إعمال الرأي في الهامش لا في المتن، وتقييده إياه بقيد الكتاب والسنَّة و«ما مضى عليه المسلمون»، فإن المركزية التي يحتلها هذا المفهوم في معجم مفرداته كما في آلية اجتهاده ما كان ليُنظر إليها في الأدبيات اللاحقة، التي ستتطور بدءاً من الشافعي، إلا على أنها اندفاع خارج حَرَم النص وطواف حول غير كعبته وتحويم في غير مداره. وبقدر ما أن كلمة الرأي ستغدو ابتداءً من القرن الخامس الهجري فصاعداً كلمة **رجيمة** فإن مالكاً نفسه، باعتباره واحداً من الآباء المؤسسين لمركزية النص، كان لا بد من إعادة تعميده وفرض نوع من الكفَّارة عليه بعد زمن طويل من موته لردِّه إلى **صراط النص المستقيم**. وهكذا روي على لسان محمد بن عمر لبابة: «قال أخبرني مالك بن علي القرشي القطني وكان فاضلاً خيِّراً مجتهداً في العبادة قال: أخبرني القعنبي قال: دخلت على مالك بن أنس في مرضه الذي مات فيه، فسلمت عليه ثم جلست، فرأيته يبكي، فقلت: يا أبا عبد الله، ما الذي يبكيك؟ فقال لي: يا ابن قعنب، وما لي لا أبكي؟ ومن أحقُّ بالبكاء مني؟ والله لوددت أني ضُربت بكل مسألة أفتيت فيها برأيي سوطاً سوطاً، وقد كانت لي السعة فيما قد سُبقت إليه، وليتني لم أفتِ بالرأي، أو كما قال»[٣٨].

وأما أن هذا الحديث المنسوب إلى مالك بعد ثلاثة قرون من وفاته هو من الموضوعات فدليلنا عليه أن نسخة **الموطأ**، الزاخرة بالفتاوى بالرأي، التي رواها عنه يحيى بن يحيى الليثي، إنما سمعها من مالك في العام نفسه الذي توفِّي فيه، أي ١٧٩هـ. ولو أن مالكاً تاب حقاً - وقد حضرته الوفاة - عن كل مسألة أفتى فيها برأيه، لما كان أملى،

(٣٨) ابن حزم الأندلسي، **الإحكام في أصول الأحكام**، دار الجيل، ط٢، بيروت ١٩٨٧، ج٦، ص٢٢٤.

في السنة نفسها التي حضرته فيها الوفاة، على تلميذه يحيى مسائله الألف والتسعمئة التي تحتل فيها فتاواه الرأيية مكانة الصدارة.

مهما يكن من أمر، فإن مصطلح الرأي، على مركزيته في المعجم المالكي، لا يستوعب كل أشكال الفتوى بالرأي كما مارسها مالك في **الموطأ**. ومن دون أن ندَّعي أننا بدورنا نستوعب كل أشكال الممارسة الرأيية لدى مالك، فلنتوقف عند ثلاثة أشكال منها لها الغلبة، على ما عداها: القياس والاستحسان والاستصلاح.

١- **فالقياس** هو بلا شك آلية اجتهادية مشتركة بين جميع مذاهب الفقه خلا مذهب داود وابن حزم الظاهري. والقياس عند مالك «هو إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه لعلَّة جامعة مشتركة فيهما»[٣٩]. والقياس بهذا المعنى هو فعل **اجتراء ورضوخ** في آن معاً. اجتراء: لأنه إجراء لحكم النص على ما لم ينزل فيه النص، ورضوخ: لأنه أَخذٌ بمنطق المماثلة وتسليم بأن التماثل بين الأمور يوجب التماثل في أحكامها. وبتعبير آخر: **لنقلْ إن القياس فيه ظاهر من الحرية وباطن من العبودية. لكن ظاهر الحرية هذا لا يجوز الاستخفاف به والتهوين من شأنه في حضارة متمركزة على النص كالحضارة العربية الإسلامية: فهو يتيح فرصة لاشتغال نسبي ومشروط للعقل بما يوفِّره له من فسحة للحِراك التأويلي ما بين النص والواقع في حركة ذهاب وإياب مزدوجة تكفل ضبطَ الواقع وتفتُّحَ مسامِّ النص في آن معاً**. وبديهي أن مالكاً لم يكن قيَّاساً مثلما كان أبو حنيفة أو الشافعي مثلاً - ولو كان مثلهما لانعدم التمايز بين المذاهب - لأن القياس عنده هو واحدة من الآليات الممكنة للاجتهاد وليس الآلية الأولى كما في حال أبي حنيفة، ولا الآلية الوحيدة كما في حال الشافعي. فالقياس عند مالك ليس منهجاً إلزامياً ولا أحادياً، بل هو مخرج من المخارج الممكنة في حال صمت النص إزاء واقعة ناطقة. ولئن مارس مالك القياس فبضرب من العفوية

(٣٩) محمد أبو زهرة، **مالك، حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، مصدر آنف الذكر، ص٢٧٣.

ومن دون تأصيل نظري، باعتبار أن منطق المماثلة هو من بَدائه العقل البشري الذي فُطر - أو كاد - على قياس الشبيه على الشبيه وإنزاله على حكمه. ولو رجعنا إلى حديث الرضاعة المنسوب تارة إلى الرسول وطوراً إلى أم المؤمنين عائشة: «يحرم من الرضاعة ما يحرم من الولادة»، لوجدنا أنفسنا أمام ممارسة نموذجية للقياس قبل أن يتم تأصيله وتطويره إلى آلية ذهنية قائمة بذاتها. ولئن مارس مالك القياس فإنما على هذا النحو الفطري. ومن هذا القبيل مثلاً قياسه حداد الأَمَة على حداد الحرَّة. فنظراً إلى وجود حديث مأثور عن الرسول يوجب على المرأة أن تحدَّ على زوجها «أربعة أشهر وعشراً» (١٢٦٩)، ونظراً إلى أن الأَمَة عند مالك - وفي الفقه الإسلامي عامة - هي نصف إنسان، فقد ارتأى أن يخفض مدة حدادها إلى النصف وأوجب بالتالي أن «تحدَّ الأمة إذا توفِّي عنها زوجها شهرين وخمس ليالٍ (١٢٧٥)»[٤٠].

وقاس مالك شبيه هذا القياس في إجرائه حقَّ الدم مجرى حق الإرث في التمييز بين الرجل والمرأة. فبما أن النص قضى بأن «للذكر مثل حظ الأنثيَين»، فقد أقرَّ مالك للذكر بحق العفو في قتل العمد كاملاً وأنكر نصفه على الأنثى. في ذلك يروي عنه يحيى الليثي: «قال مالك: وإذا قتل الرجل عمداً وقامت على ذلك البيِّنة، وللمقتول بنون وبنات، فعفا البنون وأبى البنات أن يعفون، فعفو البنين جائز على البنات، ولا أمر للبنات مع البنين في القيام بالدم والعفو عنه» (١٦٢٧).

وقاس مالك أيضاً حالة المحصر بالمرض في مراسم الحج على حالة المحصر بالعدو. فقد سئل «عمَّن أهلَّ من أهل مكة بالحج ثم أصابه كسر أو بطن متحرق أو امرأة تطلَق، قال: من أصابه هذا منهم فهو مَحْصَر، يكون عليه مثل ما على أهل الآفاق إذا هم أحصروا» (٨١٢). كما قاس مالك الصداق في النكاح على حد قطع اليد في السرقة، فقال: «لا أرى أن تُنكح المرأة بأقل من ربع دينار، وذلك أدنى ما يجب فيه القطع»

(٤٠) الواقع أننا هنا أمام قياس مزدوج: فبالنظر إلى أن عدة المرأة الحرَّة، مثل حدادها، أربعة أشهر وعشرة أيام، فقد حكم مالك أيضاً أن يكون حداد الأمة نصف حداد الحرَّة، لأن عدتها هي أيضاً نصف عدة الحرَّة.

(١١٢٠). وقاس أخيراً البراذين والهُجُن على الخيل في القَسْم للخيل في الغزو. فعملاً بالآية الثامنة من سورة النحل، وبالإحالة إلى أثر مأثور عن عمر بن عبد العزيز مؤداه أن «للفرس سهمين، وللرجل سهماً» عند اقتسام الغنائم في الغزو، قال مالك: «لا أرى البراذين والهجن إلا من الخيل، لأن الله تبارك وتعالى قال في كتابه: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا﴾ (٩٩٣)[٤١].

٢- **الاستحسان:** اعتُبر الاستحسان واحدة من الآليات الأكثر تمييزاً للاجتهاد المالكي حتى قيل على لسان مالك إنه قال: «الاستحسان تسعة أعشار العلم». ولسنا ندري هل صدر هذا القول عن صاحب المذهب حقاً أم أُنطق به ردّاً على منتقدي الآلية الاستحسانية - وفي مقدمتهم الشافعي نفسه - الذين رأوا فيها مجاوزة لحدود الحرية التي يبيحها النص في حال القياس عليه. وبالرجوع إلى **الموطأ** لم نقع فيه على أثر للفظ. وبالمقابل ورد مفهوم الاستحسان في **المدونة الكبرى** - وهي في ضعف حجم **الموطأ** - ثلاث مرات، ولكن ليس على لسان مالك نفسه، بل على لسان تلميذيه أشهب وابن القاسم. أياً ما يكن من أمر، فلا سبيل إلى الشك في أن مالكاً مارس الاستحسان حتى وإن لم يستخدم المفهوم: أفليس قوله «أرى» و«أُحبُّ» و«لا بأس» ضرباً من الاستحسان؟ وإذا نحَّينا مسألة اللفظ وجئنا إلى الاستحسان، من حيث هو آلية معيَّنة في الاجتهاد، أمكن لنا أن نقول إن الاستحسان هو بمثابة قياس مزدوج: فالمستحسن يمضي من قياس أول إلى قياس ثانٍ يأخذ به بالرغم من أنه قد يكون أقل جلاء من الأول وأكثر خصوصية أو جزئية منه. وطبقاً لمتأخري المالكية، فإن الاستحسان «ترخُّص من القاعدة»، أي استثناء منها دفعاً للحرج الناشئ، من اطراد القياس، أو «قبحه» كما كان

(٤١) لنلاحظ هنا أن آلية القياس، التي لم تتخطَّ عند مؤسس المذهب طورها البدائي، تطورت لدى متأخري المالكية إلى آلية ذهنية مؤصَّلة تميَّز بها المذهب حتى عن الحنفية والشافعية من خلال ما عُرف بقياس الفرعِ على الفرع باعتبار أن الفرع المقيس عليه يصير أصلاً. وفي ذلك قال ابن رشد الجد: «إذا عُلم الحكم في الفروع صار أصلاً، وجاز القياس عليه بعلَّة أخرى مستنبطة منه؛ وإنما سمِّي فرعاً ما دامٍ متردداً بين الأصلين، لم يثبت له الحكم بعد؛ وكذلك إذا قيس على ذلك الفرع، بعد أن ثبت بثبوت الحكم فيه، فرعٌ آخر بعلَّة مستنبطة منه أيضاً فثبت الحكم فيه، صار أصلاً وجاز القياس عليه إلى ما لا نهاية».

يحلو لبعضهم أن يقول، في حال أدى إلى غلوٍّ في الحكم، وبالتالي إلى وقوع ضرر يتدخل الاستحسان لتلافيه. وقد تعددت تعاريف الاستحسان، ولكن أشهرها وأجمعها ما قاله الشاطبي من أن «الاستحسان هو في مذهب مالك الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي»[٤٢]. وواضح للعيان أن قطبَي المقابلة هنا هما القياس وحكمه من جهة أولى، والمصلحة الجزئية ومقتضاها [= رفع الحرج والمشقة وتلافي الضرر] من الجهة الثانية. **والحال أن حكم القياس مرجعه إلى النص، في حين أن المصلحة الجزئية مردُّها إلى الواقع. وبهذا المعنى، فإن الاستحسان، ولو محدوداً بالجزئيات، فيه قدر من الاجتراء على كليات النص. ومهما تكن الواقعة المستثناة من حكم الواقع جزئية، فإن هذا الاستثناء يمثِّل هامشاً من الحرية في الانفكاك من إسار النص.** ولنورد هنا بعض أمثلة ساقها الشاطبي بنفسه على هذا الانزياح في الاجتهاد المالكي من متن النص إلى هامشه نزولاً عند مقتضيات الواقع:

- من ذلك مثلاً القرض: فإنه «ربا في الأصل، لأنه [مبادلة] الدرهم بالدرهم إلى أجل، ولكنه أبيح لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين، بحيث لو بقي على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين».
- ومن ذلك أيضاً «الاطلاع على العورات في التداوي»، لأنه وإن كان «الدليل يقتضي المنع»، فإن رؤية العورات أبيحت دفعاً لما قد يترتب على المنع من أذى للمريض[٤٣].
- ومن ذلك أيضاً المزارعة والمساقاة، فالأصل المنع من عقودهما لأن البدل فيهما مجهول، ومع ذلك أُبيحتا استحساناً.

(٤٢) **الموافقات**، ج٤، ص١١٦.

(٤٣) لا يزال لهذا الاجتهاد راهنيته إلى اليوم. ففي الوقت الذي كنا نكتب فيه هذه السطور في مطلع عام ٢٠٠٨، اشتكى عميد كلية الطب في جامعة الرياض من الضغط الممارس عليه ليمنع طلبته من الجنس المذكر من الكشف على المرضى من الجنس المؤنث، وبالعكس. وقد تناقلت الصحافة أخبار مريضة كانت تشكو من وجع في الصدر، وقد أبى خمسة أطباء فحصها قبل أن يكتشف سادس أنها مصابة بسرطان الثدي. انظر مقالة: ممدوح المهيني في «كورييه انترناسيونال»، عدد ١، كانون الثاني ٢٠٠٨.

- ومنه أخيراً «الجمع بين المغرب والعشاء للمطر، وجمع المسافر، وقصر الصلاة، والفطر في السفر الطويل، وصلاة الخوف، وسائر الترخصات التي على هذا السبيل، فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص، حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذلك، لأنَّا لو بقينا مع أصل الدليل العام [= حكم النص القطعي] لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة، فكان من الواجب رعي ذلك المآل إلى أقصاه»(٤٤).

٣- **الاستصلاح**: إذا كان الاستحسان هو بمثابة انتقال من القياس المطرِّد إلى القياس المرسَل، فإن الاستصلاح هو إعمال مباشر للقياس المرسل من دون رجوع إلى ضابط مباشر من النص. وكما هو واضح من الاشتقاق، فإن الاستصلاح هو الأخذ بالمصلحة، أجزئية كانت أم كلية، جلباً لمنفعة أو درءاً لمفسدة. ومركزية المصلحة هذه في القياس المرسل هي التي حملت بعض الدارسين المحدثين على الربط بين هذا الضرب من الاجتهاد المالكي وبين المذهب النفعي الحديث كما طوَّره جيريمي بنتام وجون ستيوارت(٤٥). ومع محاذرتنا من الوقوع في مغالطة تاريخية من هذا القبيل فلنا أن نلاحظ أن **الاستصلاح مثَّل في الاجتهاد المالكي هامشاً لا يستهان به من الحرية إزاء منطق النص. فعلى حين أن الفقهاء المعاصرين لمالك أو اللاحقين عليه — وفي مقدمتهم الشافعي — اختاروا التوقف والسكوت وتعليق الحكم في حال غياب النص — هذا إذا سلَّموا أصلاً بغيابه أو حتى بإمكان غيابه — فإن مالكاً أباح للعقل أن يجتهد في حال هذا الغياب**. وهذا الضرب من الاجتهاد، الطليق من قيد النص، هو ما أطلق عليه، فضلاً عن الاستصلاح، أسماء شتى: القياس المصلحي، القياس المرسل، الاستدلال المرسل، والمصالح المرسلة. وبديهي أننا سنقع بدورنا في المغالطة التاريخية،

(٤٤) **الموافقات**، ج٤، ص١١٧.

(٤٥) في عداد هؤلاء الدارسين الإمام محمد أبو زهرة الذي سارع يقطع، في معرض شرحه للمصالح المرسلة عند مالك، بأننا «نرى من هذا كيف التقى الفكر الغربي مع الفكر الشرقي الإسلامي» (**مالك، حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، ص٣٠٤).

حتى من منظور مسار «الفكر الشرقي الإسلامي» المحض، فيما لو توهمنا أن مالكاً هو من صاغ أشباه هذه المفاهيم وطوَّرها. فمالك لم يفعل أكثر من أن طبَّق المبدأ المنطقي السليم المشترك بين سائر البشر: فقد استصلح ما اعتبره منفعة، واستفسد ما اعتبره مَضرَّة. وما كان معجمه في هذا الاستصلاح أو الاستفساد يتعدى: «أرى» أو «لا أرى»، «أحبُّ» أو «أكره»، دونما أي تأصيل نظري أو مقوليٍّ. ولئن دار خلاف كبير في زمن لاحق بين أتباعه وأتباع المذاهب الفقهية الأخرى، ولا سيما منهم الشافعيين، حول مفهوم المصلحة وحجِّيتها ومدى صلاحيتها لأن تُعتبر أصلاً مستقلاً يُعتمد عليه في الاجتهاد والاستنباط من غير سند من نص، فلا يجوز أن يغيب عن الذهن أن كلمة **المصلحة** نفسها - وكم بالأحرى **المصلحة المرسلة** - لا وجود لها في **الموطأ** ولا في **المدوَّنة**.

والواقع أن المفردة المفهومية الوحيدة التي يستعملها مالك هي **الاجتهاد**. والاجتهاد لا يحضر إلا حيث يغيب النص. ففي عقل الشجاج [= الجراح] مثلاً يقول مالك في «النافذة»، أي في الطعنة التي تخترق عضواً من الأعضاء: «لا أرى فيها أمراً مجتمعاً عليه، ولكني أرى فيها الاجتهاد. يجتهد الإمام في ذلك. وليس في ذلك أمر مجتمع عليه عندنا» (١٦١٢). وفي باب «النَفَل من الخُمس» [= النفل: الزيادة في الحصة] أجاب مالك وقد سئل: هل يكون النفل في أول مغنم؟ فقال: «ذلك على وجه الاجتهاد من الإمام. وليس عندنا في ذلك أمر معروف موقوف، إلا اجتهاد السلطان. ولم يبلغنا أن رسول الله نَفَل في مغازيه كلها. وقد بلغني أنه نفل بعضها يوم حنين. وإنما ذلك على وجه الاجتهاد من الإمام، في أول مغنم وفي ما بعده» (٩٩٢).

وفي الأحوال جميعاً يُمكن هنا المرادفة بين المصلحة المرسلة وبين ما سمَّاه سائر أهل الفقه بـ «البدعة الحسنة». وقد عدَّد الشاطبي في دفاعه عن حجِّية المصلحة المرسلة في المذهب المالكي عشراً من البدع الحسنة ابتدعها صحابة الرسول وأئمة الفقهاء من

بعدهم، في ظل غياب النص، ومنها تدوين القرآن، وحدُّ شارب الخمر، وقتل الجماعة بالواحد، وتوظيف المال على الأغنياء في حالة الحرب، الخ[٤٦].

ولكن حتى لا نغالي في دور المصالح المرسلة في فقه مالك على الرغم مما أصابته من شهرة في الإنماء إليه، فلنا أن نلاحظ أن مالكاً، كما كان يتفق له أن يرسل المصالح إذا غاب النص، كذلك كان يتفق له أن يمنع المصالح إذا بدا له أن النص قد حضر. ومن هذا القبيل موقفه من البدعة الحسنة المتمثلة باعتماد السجن كمؤسسة عقابية. فمعلوم أن أول من ابتدع هذه البدعة في الإسلام هو عمر بن الخطاب. وفي عهد الأمويين غدا السجن مؤسسة ثابتة[٤٧]. ولكن مالكاً، إذا صحت الروايات المنقولة عنه، لم يكن راضياً عن هذه البدعة المستحدثة، وكان يقول: «لم أسمع الله حَكَم بالسجن في شأن من حدوده»[٤٨]. ومن هنا كان دأبه أن «يجلس عند الوالي فيعرض عليه أهل السجن فيقول: اقطع هذا، واضرب هذا مائة ومائتين، وأصلب هذا، كأنه أنزل عليه كتاب»[٤٩].

---

(٤٦) انظر: **الاعتصام**، ج٢، ص١١١-١٢٩. هذا وقد لخص محمد أبو زهرة عن الشاطبي تسعاً من تلك البدع الحسنة العشر، ولكنه أهمل واحدة لسبب لا يدقُّ على الفهم: التعذيب الذي لم تعد تقبله حساسية العصر الحديث. يقول الشاطبي في معرض بيانه المثال الرابع من أمثلة المصالح المرسلة العشر: «إن العلماء اختلفوا في الضرب بالتهم. وذهب مالك إلى جواز السجن في التهم، وإن كان السجن نوعاً من العذاب، ونصَّ أصحابه على جواز الضرب... فإنه لو لم يكن الضرب والسجن بالتهم لتعذَّر استخلاص الأموال من أيدي السُرَّاق والغُصَّاب، إذ قد يتعذر إقامة البيِّنة، فكانت المصلحة في التعذيب وسيلة إلى التحصيل بالتعيين والإقرار. فإن قيل: هذا فتح باب لتعذيب البريء، قيل: ففي الإعراض عنه إبطال استرجاع الأموال، بل الإضراب عن التعذيب أشد ضرراً... والتعذيب في الغالب لا يصادف البريء، وإن أمكن مصادفته فتُغتفر» (**الاعتصام**، ج٢، ص١٢٠).

(٤٧) خلافاً لما قد يتبادر إلى الذهن، فإن السجن يمثل مؤسسة عقابية «حضارية» قياساً إلى المجتمعات التي لم تعرف سوى العقوبات الجسدية الفورية والمباشرة شأن المجتمعات القبلية التي نشأ فيها الإسلام الأول قبل أن يعرف تطوره الحضاري مع الانتقال إلى مجتمعات بلدان الفتوح الممكن وصفها إجمالاً بأنها «مدنية». وهذا لا يعني أن الإسلام ما قبل العُمَري لم يعرف شكلاً بدائياً من السجن، ألا هو الحبس، أي الاعتقال المؤقت في مكان مؤقت بانتظار تنفيذ الحكم الجسدي من جلد أو قطع أو قتل، أو بانتظار فداء الأسرى المأسورين في الغزوات.

(٤٨) **ترتيب المدارك**، ج٢، ص١٦٦.

(٤٩) نفسه، ص٥٩.

ولا تتناقض هذه الروايات مع رواية أخرى تقول إنه كان لمالك حبس يحبس فيه من يتقوَّل على الرسول، ونصها: «ما كان يتهيأ لأحد بالمدينة أن يقول: قال رسول الله، إلا حبسه مالك، فإذا سئل فيه قال: يصحِّح ما قال، ثم يخرج»(٥٠). فههنا أيضاً يمكن اعتبار بدعة مالك هذه إعمالاً لمبدأ المصلحة المرسلة. فليس هناك نص ينص على أن الحبس هو عقوبة من يتقوَّل على الرسول. ولكن مالكاً على ما يبدو «لم يرَ بأساً» - حسب التعبير المأثور لديه - في أن يبتدع هذه البدعة درءاً لمفسدة: ألا هي التقوُّل على الرسول والإتيان بأحاديث له على غير وجهها.

٤- **الفقه الافتراضي**: ففي حضارة مركزها النص لا يكون أمام العقل الفقهي غير كيفيَّتين للاشتغال: إما التقدم من النص في مركز الدائرة إلى الوقائع - أو النوازل في اصطلاح أهل الفقه - في محيط الدائرة، وإما الارتداد من وقائع المحيط إلى نص المركز(٥١). ولا شك أن الكيفية الأولى الصاعدة أقل انئساراً للنص وأكثر إغناءً له بقدر ما ترغمه على مضاعفة تأويلاته لكي يتمكن من معانقة الوقائع التي هي بالضرورة شديدة التباين، في حين أن الكيفية الثانية النازلة هي كيفية تُفقِر النص وتسدُّ مسامَّه التأويلية في الوقت نفسه الذي تعتسف فيه الوقائع وتقمع تبايناتها لترغمها على الدخول في النص من بابه الضيق.

ورغم ما كيل للفقه الافتراضي من اتهامات بأنه محض ممارسة مجانية ليس من شأنها سوى تضخيم الاجتهاد الفقهي بلا طائل، فلنا أن نلاحظ أن هامشه المحيطي من الحرية إزاء النص المركزي يبقى أوسع نسبياً، وذلك بقدر ما يتعاطى ليس فقط مع

(٥٠) ترتيب المدارك، ج٢، ص٣٣.

(٥١) على سبيل المقارنة فحسب فلنشر إلى أن العقل الفلسفي يملك، حتى في حضارة متمركزة دائرياً حول النص، حرية أكبر في الاشتغال. فتبعاً لدرجة استقلالية هذا العقل - التي تبقى في الأحوال جميعاً نسبية - فإن حِراكه لا يبقى أسير المركز والمحيط، بل قد يؤسس نفسه في دائرة موازية متحدة المركز مع دائرة النص أو - وهذه أعلى درجات الاستقلالية - مختلفة المركز عنها.

الوقائع التي وقعت، بل كذلك مع الوقائع التي لم تقع والتي يمكن أن تقع ، **مما يرغمه على إبقاء مسامِّ النص مفتوحة لتنجز بنجاح عملية الهضم التأويلي لها.**

وبالمقارنة مع الفقه الحنبلي، وكم بالأحرى مع الفقه الظاهري الذي يلتزم منهج الصمت المطبق بعد إنطاق النص، فإن الفقه الافتراضي المالكي يقبل الوصف بأنه فقه متكلم، بل لا يتوقف عن الكلام حتى بعد أن يصمت النص. وبديهي أن مالكاً يكتفي هو الآخر، في معظم مسائل **الموطأ**، بأن يسوق النص ثم يتبعه بتعليقه أو رأيه أو إضافته الشخصية إن كان لها مكان. وقد يتفق له أن يورد أقوالاً عدة قبل أن يورد قوله؛ بل قد يتفق له أن يورد هذه الأقوال ثم يصمت، فلا يقول: قال مالك. ولكنه بالمقابل، وفي المسائل الافتراضية التي تشغل على كل حال حيِّزاً غير قابل للتجاهل من **الموطأ**، فإنه لا يفتأ يقول ويعيد القول: قال مالك. وأكثر ما يكون ذلك في المعاملات، لا في العبادات. وهذا طبيعي بقدر ما أن نصاب العبادات هو ما قد وقع ، في حين أن نصاب المعاملات هو بامتياز ما يقع وما قد يقع . ولنكتف هنا بمثال واحد هو ما جاء في «كتاب القراض».

فبعد أن يورد راوية **الموطأ**، يحيى الليثي، على لسان مالك أثرين لعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان في القراض لا يستغرقان نصف صفحة، يفرد اثنتي عشرة صفحة ليتكلم مالك ولينفرد بالكلام وليردِّد يحيى على لسانه: «قال مالك» و«قال مالك» ستاً وأربعين مرة ، دونما رجوع إلى أي نص أو أثر. ولم يضطر مالك إلى الانفراد بكل هذا الكلام إلا لأنه أراد أن يغطي ليس فقط ما يجوز وما لا يجوز في القراض، بل أيضاً كل ما يمكن أن يستجدَّ في هذا الباب من مسائل لم تقع ويحتمل أن تقع .

ويتكرر شبيه ذلك في «كتاب المدبَّر»[٥٢]. فيحيى الليثي يورد على لسان مالك ثلاثة آثار محكية عن عبد الله بن عمر وعمر بن عبد العزيز وسعيد بن المسيّب في التدبير، ثم يترك الكلام لمالك بصيغة يكررها تسعاً وثلاثين مرة: «قال مالك»، «قال مالك».

(٥٢) المدبَّر هو العبد الذي يوصي سيده بعتقه عتقاً مشروطاً لا يتم إلا بوفاته، أي دبر حياته. ومن هنا كانت التسمية.

وتقدم لنا المسألة الأولى من مسائل «كتاب المدبَّر» عينة من هذا الفقه الافتراضي الذي يحاول أن يتوقع وأن يستبق بالحكم كل الاحتمالات الممكنة: «قال مالك: الأمر عندنا فيمن دبَّر جارية له، فولدت أولاداً بعد تدبيره إياها، ثم ماتت الجارية قبل الذي دبَّرها: أن وَلَدها بمنزلتها، قد ثبت لهم من الشرط مثل الذي ثبت لها. ولا يضرُّهم هلاك أمهم. فإذا مات الذي دبَّرها فقد عَتَقوا إن وَسِعَهم الثلثُ(٥٣). وقال مالك: كل ذات رحم فوَلَدُها بمنزلتها، إن كانت حرة فولدت بعد عتقها فوَلَدُها أحرار. وإن كانت مدبَّرة أو مكاتبة(٥٤) أو معتقة إلى سنين أو مخدِمة، أو بعضها حراً، أو مرهونة، أو أم ولد، فوَلَدُ كل واحدة منهن على مثال حال أمه، يعتِقون بعِتقها ويرِقُّون برِقِّها» (١٥٤٣).

وليس من قبيل الصدفة، على كل حال، أن يتدخل مالك في «كتاب المدبَّر» هذا اثنتين وأربعين مرة ليقول بلسان نفسه «قال مالك» من دون أن يكون له مستند من نص سوى ثلاثة أقوال منسوبة إلى صحابي واحد [= عبد الله بن عمر] وإلى اثنين من التابعين [= عمر بن عبد العزيز وسعيد بن المسيب]. فكل فقه الرق ومستتبعاته من عتق وتدبير ومكاتبة ومخادمة وموالاة إنما تطور - وتطور معه معجمه - في عهد الفتوحات التي لم تبدأ إلا بعد وفاة الرسول. وليس من قبيل الصدفة أن يكون فقه الرق هذا قد تطور أول ما تطور، وأكثر ما تطور، في المدينة التي تدفق عليها نتيجةً لتلك الفتوحات عشرات الآلاف من العبيد والإماء. ومالك، الذي خصَّ موضوع الرق بثلاثة كتب من **الموطأ**، هي على التوالي «كتاب العتق والولاء» و«كتاب المكاتَب» و«كتاب المدبَّر»، كان محتَّماً عليه أن يجتهد، بله أن «يبتدع» أكثر مما اجتهد و«ابتدع» في سائر كتب المعاملات بحكم الجدّة النسبية للواقعة الرقِّية، وبحكم القلة النسبية أيضاً للنصوص،

(٥٣) حق السيد في عتق عبيده محصور في الفقه الإسلامي بمختلف مدارسه بثلثهم عدداً إذا كان لا يملك غيرهم مالاً، وذلك حفاظاً على حق أبنائه من إرثه. والمستند النصي في هذا الحصر هو حديث رواه الحسن البصري عن أبيه [الذي كان هو نفسه عبداً معتقاً] أن «رجلاً في زمان رسول الله (ص) أعتق عبيداً له، ستة عند موته، فأسهم [= أجرى القرعة] رسول الله بينهم، فأعتق ثلث تلك العبيد».

(٥٤) المُكاتَب: هو العبد الذي يكاتبه سيده على عتقه إذا أدى له مبلغاً من المال مقسَّطاً.

وأخيراً بحكم الحاجة إلى التشغيل الافتراضي للذهن المجتهد و«المبتدع» كيما يحيط بما هو محتمل من الحالات فضلاً عما هو واقع منها. وفي كل ذلك لم يكن مالك عبداً لنص فقط - وهذا أمر محتوم في حضارة متمركزة على نصها - بل كان أيضاً مؤسِّساً لنص، وإن كان النصاب الإبستمولوجي لهذا النص أن يكون بمثابة نص ثانٍ على نص أول؛ **نص لا تمنعه عبوديته للمركز من أن يمارس حريته في الهامش. ذلك أن مالكاً عاش وقال أقواله التي تُعدُّ بالآلاف في حقبة كانت فيها الحضارة العربية الإسلامية لا تزال في مرحلة من تفتح الدوائر حول مركزها، ولم تدخل بعد في مرحلة إغلاق الدوائر حول مركزها.**

الانعتاق النسبي من سلاسل الإسناد

رغم أن مالكاً كان واحداً من المتقدمين الذين أسسوا آلية الإسناد في رواية الأحاديث النبوية، فإنه لم يقيِّد نفسه بها كل التقييد، بل ترك لنفسه فسحة من الحرية في ما رواه من مراسيل، أي أحاديث منسوبة إلى النبي ولكنها منقطعة في سلسلة إسنادها بسقوط واحدة من حلقاتها، أو معضلة بسقوط حلقتين، أو حتى مرفوعة مباشرة إلى النبي من دون وساطة أي حلقة.

وقد قدَّر ابن حزم - في سياق حربه الشعواء على المذهب المالكي السائد في الأندلس - عدد مراسيل مالك في الموطأ بأكثر من ثلاثمئة إذ قال: «أحصيت ما في **الموطأ** فوجدت فيه من المسند خمسمائة ونيفاً، وفيه ثلاثمائة ونيف من المرسلات»[(٥٥)]. ولسنا ندري إلى أي نسخة من **الموطأ** كان يستند ابن حزم في إحصائه. ولكننا بالرجوع إلى الطبعة المتداولة **للموطأ** برواية يحيى الليثي ما أمكننا أن نحصي سوى نحو من خمسمئة حديث - وعلى التحديد ٤٩٦ حديثاً - ثلثاها من المسند وثلثها من

(٥٥) ابن حزم: **مراتب الديانة**، أورده السيوطي في **تزيين الممالك بمناقب الإمام مالك**، تحقيق أبي يعلى البيضاوي، الدار البيضاء ١٤٢٦هـ.

المرسل. وأول ما يلفت النظر في مراسيل مالك أن نحواً من خمسها - ٣٢ حديثاً على وجه التحديد - خلا خلواً تاماً من أي إسناد واقتصر حضوره في **الموطأ** على الصيغة التالية: «عن مالك أنه بلغه أن رسول الله (ص) قال...». ومن هذا القبيل قول يحيى الليثي، مصنِّف **الموطأ**: «حدثني عن مالك أنه بلغه أن رسول الله (ص): قال: «استقيموا ولن تحصوا»(٥٦) (٦٨)؛ أو قوله: «حدثني عن مالك أنه بلغه أن رسول الله (ص) قال: إني لأنسى أو أُنسَّى لأسنَّ» (٢٢٥)؛ أو قوله: «حدثني عن مالك أنه بلغه أن رسول الله (ص) كان يقول: «لا، ومقلِّب القلوب»(٥٧) (١٠٣٨)؛ أو قوله: «حدثني عن مالك أنه بلغه أن رسول الله (ص) قال: تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما مَسَكْتُمْ بهما: كتاب الله وسنَّة رسوله»(٥٨) (١٦٦٢)؛ أو قوله أخيراً: «حدثني عن مالك أنه بلغه أن رسول الله (ص) قال: «بُعثتُ لأتمِّم حسن الأخلاق»(٥٩) (١٦٦٧).

وبالإضافة إلى هذه المبهمات المطلقة التي لا يُسمَّى فيها أي ناقل من نَقَلَة الحديث، أكثرَ مالك من إرسال المبهمات النسبية، أي الأحاديث المكتوم اسم واحد من رواتها، وليس جميعهم. ومن أمثلة ذلك حديث صلاة الليل: «مالك عن محمد بن المنكدر عن سعيد ابن جبير عن **رجل** عنده رضا أنه أخبره أن عائشة أخبرته أن رسول الله قال...» (٢٥٧)؛ وحديث صلاة الخوف: «مالك عن يزيد بن رومان عن صالح بن خوَّات **عمن** صلَّى مع رسول الله، يوم ذات الرقاع، صلاة الخوف أن...» (٤٤٠)؛ وحديث زكاة المعادن: «مالك عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن **غير واحد** أن رسول الله...» (ص ١٩٤)؛ أو أخيراً حديث الصيام في السفر: «مالك عن سميّ مولى أبي بكر بن عبد الرحمن عن أبي بكر بن

(٥٦) أي لن تحصوا ما سيُغفر لكم من الآثام.

(٥٧) معلوم أن هذا الحديث سيوظف توظيفاً واسعاً في تخريج قصة زواج الرسول من زينب زوجة ابنه بالتبني زيد بن ثابت.

(٥٨) معلوم أيضاً أن هذا الحديث سيوظف أوسع توظيف في تثبيت المرجعية الحديثية ورفعها إلى مستوى المرجعية القرآنية.

(٥٩) الجدير بالذكر أن هذه الصيغة: «بلغه أنه» يعتمدها مصنِّف **الموطأ** ليس فقط في بعض الرواية عن الرسول، بل كذلك في الرواية عن الصحابة والتابعين بلا أي إسناد في ما لا يقلُّ عن مئتي أثر.

عبد الرحمن عن **بعض أصحاب** رسول الله أن رسول الله...» (٦٥٤). بل قد يتفق لمالك أن يكتم هو نفسه اسم من يروي عنه الحديث كما يفعل في «باب الرخصة في صلاة المرأة في الدرع والخمار»: «مالك عن **الثقة عنده** عن بكير بن عبد الله بن الأشج... عن... عن...» (٣٢٧). وهي صيغة يكررها في أكثر من حديث مروي عن ابن الأشج كما في «باب ما يكره أن يُنبذ جميعاً»: «مالك عن **الثقة عنده** عن... بكير عن.. الأشج... عن... أن رسول الله قال...» (١٥٩٤)، أو «باب ما يؤمر به من الكلام في السفر»: «مالك عن **الثقة عنده** عن... الأشج... عن... أن رسول الله قال...» (١٨٣٠).

ولكن أكثر مرسلات مالك في **الموطأ** هي مما اصطلح أهل الحديث على تسميته بـ «المنقطع»، أي الحديث الذي سقطت حلقة من حلقات إسناده بحكم استحالة السماع بيولوجياً بين أحد الرواة والراوي الذي سبقه مباشرة. ومن أمثلة ذلك رواية مالك عن عبد الله الصنابحي عن الرسول مع أنه من المسلَّم به، كما «قال البخاري وغير واحد»، أن الصنابحي «لم يسمع عن النبي» (وإن ذهب بعضهم إلى أنه «يشبه أن تكون له صحبة»)[٦٠]. وكذلك رواية مالك عن سعيد بن المسيب مع العلم بأنه من التابعين الذين لم تكن لهم «صحبة»، أي ما عاشوا ولا حتى ولدوا في زمن الرسول، إذ كانت ولادته، تبعاً للروايات، ما بين سنة ١٥ وسنة ٢١ للهجرة، وكانت وفاته سنة ٩٤هـ[٦١]. ومن القبيل نفسه رواية مالك عن عطاء بن يسار عن الرسول، مع أن مولد عطاء كان سنة ١٩هـ أي بعد تسع سنوات من وفاة الرسول. ورواية مالك كذلك عن ابنه سليمان بن يسار المولود سنة ٣٤هـ، بل حتى عن زيد بن أسلم، تابع التابعي عطاء بن يسار، وقد كانت وفاته سنة ١٣٦هـ. ومما أرسله مالك منقطعاً أيضاً روايته عن الرسول على لسان علي بن الحسين بن أبي طالب الذي كان مولده بعد وفاة الرسول بنحو سبع وثلاثين سنة[٦٢].

(٦٠) السيوطي، **إسعاف المبطأ برجال الموطأ**، ملحق بـكتاب الموطأ، ص٧٩٤.

(٦١) مع ذلك لن يتردد الشافعي في أن يقول: «مراسيل ابن المسيب صحاح».

(٦٢) هو علي زين العابدين، الإمام الرابع عند الشيعة.

بل روايته حتى عن ابنه محمد الذي كانت ولادته سنة ٥٧هـ، أي بعد ٤٦ عاماً من وفاة الرسول[٦٣]. وتندرج هذه الرواية في ما يصطلح أهل الحديث على تسميته بالمعضل، أي ما سقطت منه اثنتان أو أكثر من حلقات إسناده. ومما رواه مالك معضلاً أيضاً حديث عن الرسول لمحمد بن المنكدر (٤٠-١٣٠هـ)، وآخر لعبد الله بن أبي بكر بن حزم، وهو معدود من تابعي التابعين، إذ كان مولده سنة ٦٥هـ ووفاته سنة ١٣٥هـ. وأخيراً حديث لسعيد بن أبي سعيد المقبري مروي مباشرة عن أبي هريرة، مع أنه عملياً يستحيل أن يكون الأول قد «سمع» من الثاني بحكم الفارق العُمْري بينهما: فأبو هريرة توفي سنة ٥٧هـ، بينما كانت وفاة المقبري سنة ١٢٣هـ[٦٤].

إلامَ نخلص من هذا كله؟ هل نريد أن نقول، كما قال ابن حزم، إن الأحاديث التي رواها مالك ضعيفة لأن إسنادها مرسل؟ وهل نجعل بالتالي من قوة الإسناد معياراً لصحة الحديث؟ الواقع أننا نميل إلى افتراض العكس: **فإتقان آلية الإسناد في القرن الثالث الهجري فصاعداً لم تكن وظيفته الحقيقية ضمان عدم الكذب على الرسول ووضع حد لظاهرة وضع الحديث، بل على النقيض إتاحة الفرصة للمزيد من الكذب على الرسول وللتمادي في الوضع على لسانه تحت حماية سلسلة الضامنين**. وهذا ما يفسر، فيما يفسر، التضخم المتسارع للمنظومة الحديثية مع إتقان آلية الإسناد في القرن الثالث الهجري وتضاعف تعداد الأحاديث من أحاد الآلاف في مسانيد أهل القرن الثاني الهجري إلى عشرات الآلاف كما في مسند أحمد بن حنبل في القرن الثالث، أو

(٦٣) هو محمد الباقر، خامس الأئمة عند الشيعة.

(٦٤) الحديث الذي رواه المقبري منقطعاً عن أبي هريرة جدير بأن نتوقف عنده لما يترتب عليه من نتائج عملية خطيرة بالنسبة إلى حرية المرأة واستقلاليتها، وهو الحديث القائل على لسان الرسول: «لا يحلُّ لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر: تسافر مسيرة يوم وليلة إلا مع ذي مَحْرَم منها» (١٨٣٣). وقد صحح الشيخان هذا الحديث، ولكن بعد أن «وصلاه» ثم تواترت رواياته وتعددت، بحيث لا يبقى أبو هريرة منفرداً به. علماً بأن «أم المؤمنين» عائشة - التي كثيراً ما كذَّبت أبا هريرة - لم تسافر بلا محرم مسيرة يوم وليلة فحسب، بل طوال المسافة من المدينة إلى البصرة لتقود معركة الجمل. والمحرم الوحيد الذي كان يمكن أن يرافقها في تلك السفرة الطويلة هو أخوها محمد بن أبي بكر، ولكنه كان يقاتل في صفوف خصمها، أي علي بن أبي طالب.

المسند الجامع. والواقع أن **العيب الإبستمولوجي** الذي ينخر كل المنظومة الحديثية كما تضخمت في القرن الثالث فصاعداً هو قلب معيار الصحة وإزاحته من المتن إلى السند: فليس الحديث صحيحاً أو ضعيفاً بمتنه، أي بمضمونه، بل هو صحيح أو ضعيف بقوة سنده أو ضعفه، أي بشكل تخريجه. وهذه **الشكلية الخالصة** هي المسؤولة عن كل **اللامعقول** الذي شحنت به المنظومة الحديثية. وحسبنا هنا مثال واحد: «عن مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة أن رسول الله (ص) قال: إذا نودي للصلاة أدبر الشيطان، له ضراط، حتى لا يسمع النداء. فإذا قُضي النداء [= انتهى الأذان] أقبل. حتى إذا ثُوِّب بالصلاة أدبر. حتى إذا قضي التثويب أقبل، حتى يخطر بين المرء ونفسه [= يوسوس له]... حتى لا يدري كم صلّى»[٦٥] (١٥٤).

والحال أن الشيخين لم يترددا في اعتبار هذا الحديث من الصحاح، فرواه البخاري في «كتاب الأذان» ومسلم في «كتاب الصلاة». وكان مستندهما في ذلك ليس المضمون اللامعقول للحديث الذي ما كان لغير أبي هريرة أن يخترعه - أو يُخترع على لسانه - بما عُرف به من هذر، بل سلسلة إسناده التي اعتمدها مالك في معظم مروياته عن أبي هريرة، وهي: «مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة»،

(٦٥) ليس كأبي هريرة من أَكْثَر، أو أُكْثِر عليه، في الرواية عن الشيطان. ولنكتفِ هنا بالإشارة إلى ما أخرج له الشيخان، أي البخاري ومسلم، في **صحيحهما** منسوباً القول فيه إلى الرسول:

- «عن النبي (ص) قال: التثاؤب من الشيطان، فإذا تثاءب أحدكم فليرده ما استطاع، فإنَّ أحدكم إذا تثاءب ضحك منه الشيطان».
- «عن النبي (ص) قال: إذا سمعتم صياح الديكة، فاسألوا الله من فضله، فإنها رأت ملَكاً، وإذا سمعتم نهيق الحمار فتعوذوا بالله من الشيطان، فإنه رأى شيطاناً».
- «عن النبي (ص) أنه صلى صلاة، قال: إن الشيطان عرض لي فشدَّ عليَّ ليقطع الصلاة عليَّ، فأمكنني الله منه، فذعته [= خنقته]، ولقد هممت أن أوثقه إلى سارية [= من سواري المسجد] حتى تصبحوا فتنظروا إليه».
- «سمعت رسول الله (ص) يقول: ما من بني آدم مولود إلا ويمسه الشيطان حين يولد، فيستهل صارخاً من مس الشيطان إياه، غير مريم وابنها».

وقد يكون مباحاً لنا هنا أن نستبق المفهوم الذي سنطوِّره في فصل لاحق عن **العقل التخريجي** لنلاحظ كم ستكون صعبة مهمة هذا العقل في مواجهة أحاديث «شيطانية» كهذه ليقبل بتخريجها على أنها «صحيحة»، أي من قول الرسول بوحي من الله؟

وهي عين السلسلة التي اعتبرها «الإمام البخاري، الذي يُعدُّ كتابه أصحَّ كتب الحديث وأقواها نسبة، أصح الأسانيد»[٦٦].

بيدَ أن هامش الحرية الذي أباحه مالك لنفسه بإرساله أكثر من خُمس ما رواه من الأحاديث كان لا بد أن يُلغى وفقاً لمنطق إغلاق الدوائر الذي تحكَّم بتطور الحضارة العربية الإسلامية طرداً مع تقدم الزمن. أضف إلى ذلك أن الإرسال كان يمثل ثغرة يمكن أن يتسلل منها الشك في صحة الحديث الذي تداخلت دائرته مع الدائرة القرآنية، وكان لا بد من سدِّها عن طريق وصل ما أبقاه مالك مرسلاً من أحاديث **الموطأ**. وهذه المهمة هي التي سيتصدى لها مصنِّفو الصحاح وجامعو السنن في القرن الثالث الهجري، وعلى رأسهم البخاري (١٩٤-٢٥٦هـ)، ولكن كذلك مسلم (٢٠٦-٢٦١هـ)، وأبو داود (٢٠٢-٢٧٥هـ)، وابن ماجة (٢٠٩-٢٧٣هـ)، والترمذي (٢٠٩-٢٧٩هـ)، والنسائي (٢١٥-٣٠٣هـ). وهكذا وصل البخاري في **صحيحه** نحواً من أربعة وأربعين حديثاً أرسلها مالك، بينما تصدى مسلم في **صحيحه** أيضاً لوصل نحو اثنين وثلاثين حديثاً من مراسيل مالك. أما ما فات البخاري ومسلماً وصله من مراسيل مالك، فقد استدركه أصحاب السنن. وهكذا وصل أبو داود - حسب ما أتيح لنا من إحصاء - تسعة أحاديث، والترمذي ثمانية، وابن ماجة سبعة، والنسائي خمسة. وقد تواصلت عملية الوصل امتداداً إلى القرن الخامس الهجري زماناً، وإلى الأندلس مكاناً، حيث تولى ابن عبد البر (٣٦٨-٤٦٣هـ) وصل ما تبقى من مراسيل مالك. بل إن ابن عبد البر، الذي انطلق من قاعدة مؤداها أن كل «مراسيل **الموطأ** صحاح لا يسوغ لأحد الطعن فيها»،

(٦٦) محمد أبو زهرة، **مالك**، ص٢٢٦. وقوله هذا ترجيع صدى لما كان قاله الزرقاني، وإن يكن هذا الأخير قد قوَّل البخاري الشيء نفسه عن سلسلة إسناد أخرى هي سلسلة «مالك عن نافع عن ابن عمر» (انظر: **شرح الزرقاني لموطأ مالك**، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١١هـ، ج١، ص١٩). وإذا أخذنا بعين الاعتبار القاعدة التي ستفرض نفسها - كما سنرى - ابتداء من ابن حنبل فصاعداً، والتي تعرِّف الحديث الصحيح بأنه ما صحَّ إسناده، فليس لنا إلا أن نلاحظ أن اللجوء هنا إلى أفعل التفضيل «أصحّ» يعني وجود تفاوت حتى في درجة صحَّة الأحاديث الصحيحة، أي الأحاديث التي يرويها «الثقة» عن «الثقة» مرفوعة إلى النبي، ومنه عن الله، فيكون بعضها على هذا النحو أقل صحة وبعضها الآخر أكثر صحة.

لم يكتفِ بأن يصل كل مرسل ومنقطع، بل أخذ على عاتقه أن يصل حتى «البلاغات»، أي الأحاديث التي نقلها مالك عن الرسول بلا إسناد، أو بإسناد فيه إبهام، مقدماً لها بقوله إنه «بلغه» أن الرسول قال أو فعل. وقد أحصى ابن عبد البر من البلاغات واحداً وستين بلاغاً، وتفنن في إيجاد سلاسل إسناد تامة لها، وإن يكن أربعة منها قد استعصى عليه - باعترافه - أن يجد لها مستنداً[٦٧]. بل ذهب ابن عبد البر إلى أكثر من ذلك، إذ اعتبر أن من البلاغات لا الأحاديث المرفوعة إلى الرسول بدون إسناد فحسب، بل كذلك بعض سنن أهل المدينة التي أمسك مالك نفسه عن القول بأنه «بلغه» أن الرسول قال فيها شيئاً. فمثلاً، كان مالك قد قال في «باب الوصية للوارث»: «السنَّة الثابتة عندنا التي لا اختلاف فيها أنه لا تجوز وصية لوارث» (١٤٩٧). والحال أن ابن عبد البر، في مسعى منه إلى المزيد من **الإحكام في الأحكام** على حد تعبير ابن حزم في عنوان كتابه المشهور، رفع تلك السنَّة المدنية إلى رتبة السنَّة النبوية، لا العملية فحسب، بل القولية أصلاً وأساساً، وبادر إلى تسويرها بسلسلة إسناد «متينة»، فقال: «حدثنا عبد الله بن محمد حدثنا محمد بن بكر حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الوهاب بن نجدة قال حدثنا إسماعيل بن عياش عن شرحبيل بن مسلم قال سمعت أن أبا إمامة قال سمعت رسول الله (ص) يقول: إن الله عز وجل قد أعطى كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث»[٦٨].

وبديهي أنه لا ينبغي على الإطلاق أن يتبادر إلى الذهن أن ابن عبد البر اخترع هذا الحديث وإسناده من عندياته. فالمنظومة الحديثية كانت تطورت بما فيه الكفاية، حتى قبل زمانه وفي غير مكانه، ليجد فيها ضالَّته. وبالفعل، إن المسار التولدي، أو التكويني إذا شئنا، لحديث «لا وصية لوارث»، يشفُّ، بذاته، عن كل تطور المنظومة الحديثية. فهذا الحديث لم يكن له وجود، حتى منتصف القرن الثالث، في **صحيح** البخاري ولا

(٦٧) حتى هذه البلاغات الأربعة التي تعذَّر على ابن عبد البر إيجاد إسناد لها وَجدت في شخص ابن الصلاح في القرن السادس من يصلها في رسالة أفردها لها تحت عنوان: «**وصل البلاغات الأربعة في الموطأ**».

(٦٨) ابن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق مصطفى العلوي ومحمد البكري، مؤسسة قرطبة، ج٢٤، ص٨٣٨.

في **صحيح** مسلم. وبالإحالة إلى **موطأ** مالك، لم يكن له من نصاب، حتى النصف الثاني من القرن الثاني، سوى السنَّة المدنية التي وجدنا مالكاً يؤكد أنها «ثابتة لا اختلاف فيها». أما في القرن الأول نفسه فلم يكن الحديث عديم الوجود فحسب، بل كان حتى افتراض وجوده يتعارض مع نص قرآني صريح يأمر المؤمنين بالوصية للوارثين: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقَّاً عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ١٨٠). وتملصاً من منطوق هذه الآية كان لا بد أن تتدخل آلية الناسخ والمنسوخ، التي سوف نرى أنها آلية رئيسية من آليات إغلاق الدوائر، لتقول إن آية الوصية تلك منسوخة. وهكذا يقول لنا مصنِّف **الموطأ**: «سمعت مالكاً يقول في هذه الآية إنها منسوخة: قول الله تبارك وتعالى: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ﴾، نسخها ما نزل من قسمة الفرائض في كتاب الله عز وجل» (١٤٩٧). ومع أن البخاري سيفرد في **صحيحه** باباً تحت عنوان «لا وصية لوارث»، فإن أكثر ما يستدعي الانتباه في هذا الباب غياب أي حديث عن الرسول يؤكد فيه أنه «لا وصية لوارث». وكل ما هنالك أن البخاري يسوق، تعليلاً لذلك العنوان، حديثاً لابن عباس يؤكد فيه نسخ آية الوصية بقوله: «كان المال للولد، وكانت الوصية للوالدين، فنسخ الله من ذلك ما أحبَّ». ولكن حتى هذه الرواية الابن - عباسية عن النسخ المزعوم لآية الوصية تجد ما ينقضها نقضاً مباشراً في رواية أخرى يسوقها البخاري في الباب نفسه على لسان طلحة بن مصرف أنه سأل عبد الله بن أوفى: «هل كان النبي (ص) أوصى؟ فقال: لا. فقلت: كيف كُتب على الناس الوصية، أو أمروا بالوصية؟ قال: أوصى بكتاب الله». فإن اعتبر هذا الحديث صحيحاً، كما يفترض في كل حديث رواه البخاري، فواضح من مضمونه أن الاعتقاد السائد لدى الناس إلى يوم وفاة الرسول أنهم أمروا بالوصية عملاً بمنطوق الآية ١٨٠ من سورة البقرة، وأنه إلى حين وفاة الرسول، أو حتى إلى ما بعدها، لم يكن أحد يعتبر أن الحكم القرآني بأن الناس قد «كُتب عليهم الوصية» قد نسخ. والواقع أنه كان لا بد من انتظار تصنيف **سنن** ابن ماجة و**مسند** أحمد بن حنبل و**جامع** الترمذي في النصف

الثاني من القرن الثالث حتى يحتل حديث «لا وصية لوارث» مكانه في المنظومة الحديثية. والحال أنه ينشأ ههنا أيضاً إشكال، بل إشكال خطير. فرواة هذا الحديث جميعهم، على اختلاف اللفظ بين رواياتهم، يؤكدون أن مقولة «لا وصية لوارث» قد وردت على لسان الرسول في خطبة الوداع. والحال أيضاً أن خطبة الوداع هذه كان يفترض فيها أن تكون أكثر ما أُثر عن الرسول ذيوعاً لأنها تحديداً خطبة الوداع ولأنه يُفترض فيها أنها ألقيت على ملأ من الناس على عكس آلاف وآلاف الأحاديث المعزوة إلى الرسول والمروية بالواحد عن الواحد. وباعتبار الشهرة والعمومية المفترضتين لخطبة الوداع جاز لنا أن نتساءل: كيف يمكن أن يكون عموم الناس، بمن فيهم أهل المدينة وعلى رأسهم مالك، قد سهوا عنها ولم يستذكرها أحد منهم سوى عبد الوهاب بن نجدة، أول راوٍ لحديث «لا وصية لوارث» في بحر النصف الثاني من القرن الثالث؟

بل لنمضِ في التنقيب إلى أبعد ذلك، ولو جازفنا بالإطالة. فخطبة الوداع نفسها قد تعددت رواياتها وصيغها، ومقولة «لا وصية لوارث» لم ترد إلا في واحدة منها، هي تلك التي انفرد ابن إسحاق بروايتها في **مغازيه**. والحال أن ابن إسحاق كان معدوداً من قبل مالك بن أنس نفسه - كما سيأتي البيان - «دجالاً من الدجاجلة». وفضلاً عن ذلك، فإن راوية خطبة الوداع في **مغازي** ابن إسحاق هو ليث بن أبي سليم، وهو معدود من «الضعفاء» في مصطلح أهل الحديث، وقد قال أحمد بن حنبل نفسه - على ما عرف به من تهاون في قبول الأحاديث - إنه «مضطرب الحديث». كما أن مسلماً وضعه في مرتبة من «ليس بالموصوف بالحفظ والإتقان»، وامتنع عن الرواية عنه، وكذلك فعل البخاري من قبله، وإن يكونا أوردا اسمه لمرة واحدة يتيمة على سبيل الاستشهاد الاستلحاقي. ومع ذلك كله - وحتى نعود أدراجنا إلى مالك وما جرى وصله من مرسلاته - لم يجد ابن عبد البر حرجاً في أن يخرج من سنَّة أهل المدينة مقولة عدم جواز الوصية للوارث ليدرجها في عداد «البلاغات» النبوية، وفي أن يتحرى لها بالتالي عن سلسلة إسناد في **سنن أبي داود** كما هو واضح من حضور هذا الأخير في هذه السلسلة.

مرة أخرى نعاود طرح السؤال: إلام نخلص من هذا كله؟ فكل شيء جرى كما لو أن مراسيل مالك اعتبرت ثغرات في حصن السنة الذي كان لمصنف **الموطأ** دور ريادي غير منكور عليه في تشييده وتعضيد دفاعاته. **والحال أن الثغرات لهي مما لا يطاق في حضارة دائرية متمركزة على نفسها**. ولقد كان مطلوباً سدُّها بأي ثمن. وما كان ذلك ليتمَّ دفعة واحدة، إذ كانت كل ثغرة وكأنما تحجب ثغرة أخرى لا تغدو منظورة إلا متى سُدَّت الأولى. وهكذا امتدت عملية وصل المراسيل المالكية من مصنفي الصحاح إلى مصنفي السنن والجوامع وصولاً إلى **تمهيد** ابن عبد البر الذي أوصل عملية إتقان الأسانيد إلى ذروة سيسعى عبثاً من سيجيئون بعده إلى تخطيها. فدورهم كلُّه لن يتعدى الترقيع وإضافة **استدراكات** كما تشي بذلك عناوين عدد من المصنفات المتأخرة. أما مالك نفسه، الذي كان رائداً في تأسيس المنظومة الحديثية، فقد بدا، من خلال التطور اللاحق الذي سيطرأ على هذه المنظومة ومن خلال التفنن في وصل ما تركه منقطعاً، وكأنه السجَّان الذي أمسى أسير سجنه. **فهامش الحرية الذي تركه لنفسه في مداورة أسانيد الحديث كان لا بد أن يلغى. وبإلغائه تحدَّد المسار النهائي للعقل الفقهي الإسلامي كعقل يحكمه ميل وسْواسي قهري إلى إغلاق الدوائر وسدِّ كل الثغرات التي قد تتأدى إلى قدر من عدم الانضباط في الدوران داخل مدارات المركز.**

الاجتهاد المالكي: دوائر مفتوحة حول النص المركزي

حتى عندما نتحدث عن نص أول، أو نص مؤسِّس كما كان يطيب للراحل خليل عبد الكريم أن يقول[69]، فلا بد أن نلاحظ أن هذا النص لم يكن، في النصف الثاني من القرن الثاني الذي مارس فيه مالك اجتهاده، قد اكتمل تأسيسه بعد[70]. فلئن تكن

(٦٩) خليل عبد الكريم، **النص المؤسِّس ومجتمعه**، دار مصر المحروسة، القاهرة، ط٢، القاهرة ٢٠٠٢.

(٧٠) لا يجوز أن يغيب عن الوعي أن النص **المؤسِّس** كان هو نفسه نصاً **مؤسَّساً**. وهذا التأسيس للنص المؤسِّس ما زال إلى اليوم أسير اللاشعور المعرفي، ولم يوضع قيد مساءلة وإعادة بناء لمراحله المتدرجة إلا في بعض الدراسات الاستشراقية، وفي مقدمتها طبعاً **تاريخ القرآن** لنولدكه.

مَصْحَفَة القرآن قد أخذت يومئذ شكلها النهائي، فإن المنظومة الحديثية بالمقابل سيتأخر تكوينها إلى القرن الثالث مع ظهور كتب الصحاح والسنن والجوامع. بل نستطيع أن نقول إن النص المالكي نفسه لم يكن قد أخذ طريقه إلى النور. فمالك لم يكتب ولم يدوِّن، بل كان يكتفي بأن «يقول» و«يروي». ولن تأخذ أقواله ومروياته طريقها إلى التأسيس النصي إلا على يد تلامذة تلامذته في القرن الثالث الهجري، وفي مقدمتهم يحيى الليثي مدوِّن **الموطأ**، وسحنون مدوِّن **المدوَّنة**.

ولكن بصرف النظر عن مسألة التدوين، لنا أن نلاحظ أن النص الذي اتخذه مالك مركزاً لدائرة اجتهاده ليس هو النص كما سيستقر في الأذهان ابتداءً من القرن الثالث الهجري. فمنذ الشافعي، كما سنرى، غدا النص المؤسِّس محصوراً بقطبين لا ثالث لهما: القرآن والحديث، أو بلغة الشافعي نفسه: الكتاب والسنَّة. ولا شك في أن هذين القطبين حاضران حضوراً مركزياً في الاجتهاد المالكي، ولكنه ليس حضوراً حصرياً. فالنص المؤسِّس لدى مالك ليس ثنائي القطب، بل رباعي الأقطاب: من جهة أولى الكتاب والسنَّة بكل تأكيد، ولكن كذلك، وبقدر لا يقل من التأكيد، قولُ الصحابة والتابعين وعملُ أهل المدينة. ورباعية الأقطاب هذه هي التي أتاحت للاجتهاد المالكي هامشاً أكبر نسبياً في الحِراك والتأويل والاستنباط، وهو عينه الهامش الذي سيوظِّف الشافعي كل عبقريته كما سنرى ليقلِّصه ويسده، وليحصر النص المؤسِّس في قطبية ثنائية قرآنية - حديثية لن تلبث بدورها أن تتقلص، أو تكاد، إلى قطبية أحادية طرداً مع انتصار أهل الحديث وتقديمهم المرجعية السنِّية على المرجعية القرآنية كما سنرى في الفصول اللاحقة. وهذا التسارع في سيرورة إغلاق الدوائر في الحضارة العربية الإسلامية بدءاً من الشافعي في مطلع القرن الثالث هو ما يملي علينا التوقف ملياً عند فسحة الحرية التي أباحها لنفسه الاجتهاد المالكي في تعاطيه مع المرجعيات الأربع التي كانت لا تزال معمولاً بها في الربع الأخير من القرن الثاني الهجري.

١- الكتاب

فمع أن درجة تقيُّد مصنف **الموطأ** بالنص القرآني مطلقة أو تقارب أن تكون كذلك، فإنه لا يعسر على المنقِّب أن يهتدي إلى ثغرات من الحرية في المقاربة المالكية لنص القرآن كما لأحكامه.

فعلى صعيد النص أولاً، يتضمن **الموطأ** قراءات قرآنية لم يعد معمولاً بها في المصحف المعتمد اليوم بالإجماع. ومن ذلك قراءة منسوبة إلى عمر بن الخطاب: «حدثني يحيى عن مالك أنه سأل ابن شهاب عن قول الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ﴾[٧١]، فقال ابن شهاب: كان عمر يقرؤها: «إذا نودي للصلاة في يوم الجمعة فامضوا إلى ذكر الله» (٢٤٠).

ومن ذلك أيضاً قراءة منسوبة إلى أبيّ بن كعب: «عن مالك عن حميد بن قيس المكي أنه أخبره قال: كنت مع مجاهد وهو يطوف بالبيت، فجاءه إنسان فسأله عن صيام أيام الكفارة أمتتابعات أم يقطعها؟ قال حميد: فقلت له: نعم، يقطعها إن شاء، قال مجاهد: لا يقطعها فإنها في قراءة أبي بن كعب ثلاثة أيام متتابعات»[٧٢] (٦٨١).

ومعلوم أن باب القراءات بقي مفتوحاً إلى أن فرض نفسه بصورة نهائية المصحفُ الحالي بقراءته الأحادية التي هي قراءة حفص عن عاصم الكوفي، وهي القراءة التي عمَّمها استدخال المطبعة إلى الفضاء العثماني - العربي في مطلع عصر النهضة[٧٣].

(٧١) سورة الجمعة، الآية ٩.

(٧٢) الإشارة هنا إلى الآية ٨٩ من سورة المائدة، وقد جاء فيها في التخيير في الكفَّارة عن الإيمان: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ﴾. ولم تنص آية المصحف العثماني على أنها «متتابعات».

(٧٣) لا يغيب عنا أن تصفية القراءات والأيلولة إلى قراءة قرآنية أحادية لم تتمَّا بطريق الانتخاب الطبيعي دوماً، بل كذلك بطريق الانتخاب الاصطناعي، أي قسراً. ويحضرنا هنا مثال عمرو بن العلاء الذي استتيب على قراءته المخالفة بعض المخالفة لما استقر عليه المصحف العثماني في زمانه، فآثر أن يتركها على أن يضرب عنقه.

ولكن علاوة على ما يتضمنه **الموطأ** من قراءات لم يعد معمولاً بها في العصر الحديث، ثمة إشارات فيه إلى آيات منسوخة حتى من المصحف العثماني كما كان متداولاً في عصر مالك. فمالك يسوق على لسان أُمَّي المؤمنين عائشة وحفصة رواية شبه متطابقة تشير إلى أن الآية ٢٣٨ من سورة البقرة كانت تتضمن «صلاة العصر» التي نسخت من المصحف العثماني. فـ «عن أبي يوسف مولى عائشة أم المؤمنين أنه قال: أمرتني عائشة أن أكتب لها مصحفاً، ثم قالت: إذا بلغتَ هذه الآية فآذنِّي [= أعلمني]: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلهِ قَانِتِينَ﴾. فلما بلغْتُها آذَنْتُها، فأملت عليَّ: «حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر وقوموا لله قانتين». قالت عائشة: سمعتها من رسول الله»[(٧٤)] (٣١٥).

وقد كانت تقدمت بنا الإشارة إلى ما روته عائشة من أنه «كان في ما أنزل من القرآن «عشر رضعات معلومات يحرِّمن»، ثم نسخن بـ «خمس معلومات»، فتوفي رسول الله وهو في ما يُقرأ من القرآن» (١٢٩٣). وبما أن المصحف العثماني ليس فيه نص على «عشر معلومات» ولا على «خمس معلومات»، فقد ذهب المتأولون إلى أنه من الجائز أن تكون نسخت بعد أن نزلت. وهكذا قال أبو موسى الأشعري عن هذه الآية إنها «نزلت ثم رُفعت». أما السيوطي فقد أدرجها في باب «ما نسخ تلاوته وحكمه». ولكن مثل هذا التعليل يصطدم بكون الخبر المنقول عن عائشة - والمصحح في **الصحيحين** وفي **السنن** - قد نص على أن الآية كانت «في ما يُقرأ من القرآن» حين توفي الرسول. فكيف يكون نسخ للتلاوة بعد وفاة الرسول؟[(٧٥)]

(٧٤) معلوم أن رواية عائشة هذه مصححة في **الصحيحين** وفي **سنن** الترمذي والنسائي وأبي داود وفي **مسند** أحمد.

(٧٥) في **سنن** ابن ماجة رواية على لسان عائشة تقول فيها عما نزل في عدد الرضعات، لا إنه نسخ، بل نزل «ثم سقط». وفي رواية أخرى انفرد بها ابن ماجة أن عائشة قالت إن الآية «كانت في صحيفة تحت سريري، فلما مات رسول الله وتشاغلنا بموته دخل داجن فأكلها».

ولكن الآية الأشهر التي انفرد مالك بروايتها، والتي لم يرد نصها في المصحف العثماني، ولا حتى في كتب الصحاح والسنن[٧٦]، هي آية الرجم: «حدثني مالك عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب أنه سمعه يقول: لما صدر عمر بن الخطاب من منى... قدم المدينة فخطب في الناس فقال: أيها الناس قد سُنَّت لكم السنن وفُرضت لكم الفرائض، وتُركتم على الواضحة... إياكم أن تهلكوا عن آية الرجم، أن يقول قائل لا نجدنَّ حدَّين في كتاب الله[٧٧]، فقد رجم رسول الله ورجمنا، والذي نفسي بيده لولا أن يقول الناس: زاد عمر بن الخطاب في كتاب الله تعالى لكتبتها «الشيخ والشيخة فارجموهما البتة»، فإنَّا قد قرأناها... قال سعيد: فما انسلخ ذو الحجة حتى قُتل عمر، رحمه الله»[٧٨] (١٥٦٠).

(٧٦) خلا **مسند** أحمد، وابن ماجة الذي يأخذ عنه، بإسناد مختلف.

(٧٧) موضع اعتراض المعترضين هنا هو أن حدَّ الزنا كما ورد في الآية الثانية من سورة النور: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾، وليس في القرآن حدَّان في جرم ذنب واحد، وإن تعددت الحدود، كما في آية المحاربة (المائدة: ٣٣)، فواحد منها بالتخيير.

(٧٨) إن هذه الآية، المعمول بها إلى اليوم في عدة أقطار عربية وإسلامية، والمخالفة للنص والحكم القرآنيين بخصوص عقوبة الزنا (النور: ٢)، لا تصمد للنقد حتى على ضوء قراءة داخلية محضٍ. فلو كان عمر خطب خطبته تلك في عموم الناس قبيل موته، فكيف لم تشتهر بينهم وكيف لم يستذكرها الفريق الذي كُلِّف بتدوين القرآن في عهد عثمان ولم يدرج بالتالي آية الرجم في المصحف؟ ثم إنه ما دام القرآن لم يكن قد جُمع ودُوِّن بعد في عهد عمر، فما الداعي لأن يتخوف عمر من أن يقول الناس إنه زاد فيه؟ وعلى أي حال، لو كان الرجم كعقوبة على الزنا بدل الجلد ممارسة دارجة من زمن الرسول إلى نهاية عهد عمر، فما كانت حاجة هذا الأخير إلى أن يستحضرها ويستحضر النص عليها إلى أذهان الناس قبيل مقتله فيخاطبهم ويذكِّرهم بها كما لو أنهم نسوها؟ والواقع أن الحاجة إلى مثل ذلك الاستحضار ما كانت لتفرض نفسها إلا بعد تدوين المصحف العثماني وثبات خلوِّه من عقوبة الرجم. ولكن الاصطناع اللاحق لآية الرجم أثار بدوره إشكالاً خطيراً من منظور لاهوت القرآن وتماميته النصية. فمعلوم أن أهل التفسير افترضوا وجود ضمانة إلهية مطلقة لنص القرآن من التحريف ومن التغيير بالنقص أو الزيادة بدلالة الآية التاسعة من سورة الحجر: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾. والحال أن هذه التمامية قد يضعها موضع استفهام تأكيد عمر بأن آية الرجم كانت مما يقرأ في القرآن ولكن نسيها الناس، وكذلك تعليل عائشة لهذا النسيان بقصة الداجن الذي أكل الآية. ومن هنا كان لا بد أن يتدخل العقل المعقلن - أو التخريجي بلغة أكثر قاموسية - ليسدَّ هذه الثغرة. وهكذا أفرد أهل الاختصاص في علم الناسخ والمنسوخ فصلاً على حدة ليدرجوا فيه الآية المنسية سمُّوه عموماً «باب ما نسخت تلاوته وبقي حكمه». فذهب ابن سلامة - ومن بعده ابن حزم - مثلاً إلى القول إن الآية «مما نسخ خطُّه وبقي حكمه». وقال ابن المنادي إنها «مما رُفع رسمه من القرآن ولم يرفع من القلوب». بل إن السيوطي قال إن له في أمرها «نكتة حسنة» وهي أن «عدم اشتهار تلاوتها» و«عدم كتابتها في المصحف» إنما «سببه التخفيف على الأمة، وإن كان حكمها باقياً لأنه أثقل الأحكام وأشدها وأغلظ الحدود» (**الإتقان في علوم القرآن**، المادة ٤١٣٩). ولكن «نكتة» السيوطي=

هنا لا بد أن نلاحظ أن هذا الانزياح الإرادي من جانب مالك من نص مثبت في المصحف إلى نص غير مثبت فيه ليس هدفه تخفيف الحكم المستخلص منه، بل على العكس تشديده. فمالك، رغم ابتداعه مبدأ المصالح المرسلة، كان في الواقع من المتشددين، لا من المتخففين، في استنباط الأحكام. وإنما بسائق هذا التشدد - الذي كان يقوم له مقام الطبع على ما يبدو[٧٩] - أباح مالك لنفسه أن يمارس هامشه من الحرية في مقاربة النص المؤسِّس واستنباط الأحكام منه. ولا عجب أن يكون «باب الرجم» واحداً من أطول أبواب **المدونة**. فلئن اكتفى مالك في **الموطأ** بسوق أحاديث وآثار عن الرسول وعن الخليفتين عمر وعثمان تثبت ممارستهم الرجم، فقد أفتى في عشرات من المسائل في **المدونة** بوجوب الرجم في المرأة الزانية إذا كانت ثيِّباً، وفي الرجل الزاني إذا كان محصناً، وفي اللائط إذا أحصن أو لم يحصن[٨٠]. وقد تنبَّه القاضي عياض نفسه إلى ميل مالك هذا إلى التشدد فأفرد في **ترتيب المدارك** باباً على حدة جعل عنوانه: «باب شدة مالك في إقامة حدود الله تعالى». وفي هذا الباب ساق اجتهاداً لإمام المذاهب خالف فيه بقية أئمة المذاهب الفقهية الأخرى في قولهم بوجوب منح وليِّ القتيل حق العفو عن قاتله عملاً بمقتضى الآية ١٧٨ من سورة البقرة:

=تنقلب في هذه الحال عليه: إذ لو كانت كلمة الرجم بحد ذاتها مؤذية للأذن إلى درجة أوجبت نسخ تلاوتها، فكم سيكون مؤذياً للعين مشهد تفعيلها على أرض الواقع!

(٧٩) قد نستطيع هنا أن نعمِّم فنقول إن الطبع الفقهي هو عموماً - بل إبستمولوجياً إن جاز التعبير - طبع متشدد، ربما خلا الفقه الحنفي في طوره الأول على الأقل.

(٨٠) يعود تشدد مالك في تطبيق حكم الرجم إلى أن فقهه، كما الفقه الإسلامي كله بوجه عام، غائب عنه مفهوم الحب، رغم أن الحضارة العربية الإسلامية قد تميزت عن العديد من الحضارات القديمة بتثمينها العالي للحب ولمفهوم الحب من خلال شعراء العشق، ناهيك عن العشق الإلهي كما روَّج له المتصوفة. وحسبنا على ما نقول الشاهد التالي: ففي «كتاب الحدود»، وفي الباب المتعلق منه بالرجم، يسوق مالك على لسان عبد الله بن عمر قصة أمر النبي برجم يهوديَّين، رجل وامرأة، ضُبطا في حالة الزنا. وقد حضر عبد الله بن عمر نفسه، طبقاً للرواية، مشهد الرجم فأنهى روايته بالقول: «فرأيت الرجل يحني على المرأة يقيها الحجارة». والحال أن علامة الحب الأخيرة هذه في ذلك المشهد المفجع لم يرَ فيها مالك جانبها الإنساني المؤسي، بل استخلص منها محض قرينة فقهية على عدم الحفر في حال الرجم. فعلى لسانه يروي مصنف **المدونة**: «سئل مالك: هل يحفر للمرجوم؟ فقال ما سمعت من أحد ممن مضى يحدُّ فيه حداً أنه يُحفر أو لا يُحفر له، وما يدلُّك على ذلك الحديثُ [أي حديث عبد الله بن عمر] قال: «فرأيت الرجل يحني على المرأة يقيها الحجارة»، فلو كان في حفرة ما حنى عليها ولا أطاق ذلك».

«قال عبد الجبار بن عمر: حضرت مالكاً وقد أحضره الوالي في جماعة من أهل العلم، فسألهم عن رجل عدا على أخيه حتى إذا أدركه دفعه في بئر وأخذ رداءه، وأبوا الغلامين حاضران، فقال جماعة من أهل العلم: الخيار للأبوين في العفو أو في القصاص: فقال مالك: أرى أن تضرب عنقه الساعة. فقال الأبوان: أيُقتل ابن بالأمس ونفجع في الآخر اليوم؟ نحن أولياء الدم وقد عفونا. فقال الوالي: يا أبا عبد الله [= مالكاً]: ليس ثَمَّ طالِبٌ غيرهما، وقد عفَوَا. فقال مالك: والله الذي لا إله إلا هو لا تكلمتُ في العلم أبداً أو تضرب عنقه... فلما رأى الوالي عزمه على السكوت قدَّم الغلام فضرب عنقه»[٨١].

وهكذا يكون مالك قد امتنع أولاً أن يأخذ في اعتباره الاجتهاد الإجماعي لسائر أهل العلم الحاضرين - وجميعهم من أهل المدينة الذي يرفع مالك نفسه عملهم كما سنرى إلى رتبة الأصل التشريعي. وامتنع ثانياً عن أن يأخذ في اعتباره كون وليَّي دم الابن القتيل - وهما الأب والأم - قد طالبا بالعفو عن الابن القاتل حتى لا يخسرا في يوم واحد ابنيهما جميعاً. وامتنع ثالثاً عن الأخذ في اعتباره أن القاتل والقتيل غلامان أخَوَان، ولا مجال لأن تكون بينهما حرابة ولا سيما على «رداء»[٨٢].

ولكنه يكون قد امتنع رابعاً وأخيراً - وهي النقطة التي تعنينا في الصدد الذي نحن فيه - عن التقيُّد بمضمون الآية ١٧٨ من سورة البقرة، وهي الآية التي على أساسها

(٨١) ترتيب المدارك، ج٢، ص٥٨-٥٩.

(٨٢) لعل ما أسميناه بـ «الطبع الفقهي» المتشدد بطبيعته يتجلى هنا في موقف القاضي عياض نفسه: فهو لم يبدُ معنياً على الإطلاق بمشاعر الأبوين المفجوعين بالولدين، ولا صوَّر الجمهور الذي حضر ذلك المشهد التراجيدي قد خالجه شيء من ازدواجية المشاعر التي لا بد أن تنتاب - كما في المسرح اليوناني - كل جمهور يحضر عيانياً عرضاً دراميًا يتصارع فيه منطق العقل ومنطق القلب، القانون المجرد والعاطفة الإنسانية المشخَّصة، أو حق الله وحق الإنسان كما في الشرع الإسلامي نفسه، وإنما كان كل شأن أولئك الناس الذين حضروا ذلك المشهد الحيّ - لا المعاد بناؤه مسرحياً - وسمعوا ما سمعوه من مرافعات متضادَّة وعاينوا ما عاينوه من تنفيذ للحكم بضرب عنق الغلام القاتل على مرأى مباشر من الأبوين المفجوعين بالفجيعتين المتواليتين في يوم واحد، كان كل شأنهم أنهم انصرفوا و«قد طابت نفوسهم» كما يقول القاضي عياض لأنهم رأوا مالكاً «برَّ في يمينه إذ كان يُعلم أنه لا يحنث»، واطمأنوا بالتالي إلى أنه لن ينقطع عن الإفتاء.

أقام الفقه الجنائي الإسلامي مبدأ حق وليِّ الدم في الخيار بين القصاص والعفو عن سافك هذا الدم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنْثَى بِالأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾(٨٣).

٢- الحديث(٨٤)

لا شك أن مالكاً هو، من وجهة النظر الإحصائية الخالصة، حديثيٌّ أكثر من قرآني. فعدد الآيات القرآنية التي استدل بها في **الموطأ** لا يتعدى المئة، على حين أن عدد الأحاديث التي رواها كمرجعيات - ومنها ما انفرد بروايته - قد ناهز الخمسمئة كما تقدمت الإشارة. بل تشير بعض الروايات إلى أنه كان ضمَّن **الموطأ** أضعاف أضعاف ذلك العدد، ولكنه آثر أن يقلِّصها أضعافاً أيضاً. هكذا قال ابن عتيق الزبيري: «وضع مالك **الموطأ** على نحو عشرة آلاف حديث، فلم يزل ينظر فيه كل سنة ويسقط منه حتى بقي هذا، ولو بقي قليلاً لأسقطه كله». كما قال سليمان بن بلال: «لقد وضع مالك **الموطأ** وفيه أربعة آلاف حديث، فمات وهي ألف حديث ونيف يلخصها عاماً بعد عام بقدر ما يرى أنه أصلح للمسلمين وأمثل في الدين»(٨٥). ويبدو أن شهرته في الرواية سبقت شهرته في الإفتاء حتى قيل على لسان علي المديني وآخرين: «مالك أمير المؤمنين في الحديث»(٨٦).

ولكن لئن كان مالك واحداً من المؤسسين المبكرين للمنظومة الحديثية، فأكثر ما يلفت النظر أنه - بعكس المتأخرين - لم يكن أسيراً لها. ولا نعني بذلك أنه كان يتشدد

(٨٣) وهذه آية تجد توثيقاً لها في الآية ٤٥ من سورة المائدة وإن تكن الإحالة فيها إلى حكم الله في التوراة: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنْفَ بِالأَنْفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ﴾.

(٨٤) لن نستخدم هنا تعبير «السنَّة» لسبب سيتضح حالاً.

(٨٥) **ترتيب المدارك**، ج٢، ص٧٣.

(٨٦) نفسه، ج١، ص٤٥.

في شروط الرواية ويردُّ من الأحاديث أكثر مما يقبل، ولا سيما إن جاءت من أهل العراق كما رأينا. إذ إنه، من وجهة النظر هذه، أخلَّ هو نفسه بهذه الشروط من خلال إكثاره - كما رأينا أيضاً - من الرواية المرسلة والمنقطعة. وإنما انعتاقه النسبي من إسار المنظومة الحديثية التي كانت قيد تكوين تمثّل في مدى التزامه بحجّيتها. فمالك لم يكن يرى حرجاً في الفتوى بخلاف ما قد يجيء به الحديث، وهذا عن علم وليس عن جهل، ولسان حاله في ذلك لسان تلميذه المباشر ابن الماجشون الذي حين سئل: «لمَ رويتم الحديث ثم تركتموه؟ قال: ليُعلَم أنّا على علم تركناه»[٨٧].

وقد كان تقدمت بنا الإشارة إلى بعض الأحاديث التي أبى مالك العمل بموجبها. ولكن أشهر حديث أفتى مالك بخلافه هو حديث الإفطار في رمضان بالسهو والنسيان. فقد قال مالك: «من أكل أو شرب في رمضان ساهياً أو ناسياً، أو ما كان من صيام واجب عليه، أن عليه قضاء يوم مكانه» (٦٨٠). والحال أن الرسول، طبقاً لحديث متواتر أثبتته كتب الصحاح والجوامع والسنن كلها بلا استثناء، كان أعفى الصائم من صيام يوم إضافي إذا أكل أو شرب سهواً أو نسياناً؛ وقد جاء فيه أن «من أكل أو شرب ناسياً فإنما أطعمه الله وسقاه». وفي **سنن** الترمذي إضافة: «فلا يفطر، إنما هو رزق رزقه الله».

هل لنا إذاً أن نتحدث عن فرط جرأة من جانب مالك إزاء النص؟ بديهي أن لا، وإلا وقعنا في مغالطة إبستمولوجية. فمالك كان ينتمي إلى النظام المعرفي لعصره ولحضارته، وما كان له أن يخرج عليه - إن خرج - إلا في هوامشه. وفي زمن مالك ما كانت المنظومة الحديثية - التي كانت قيد تضخم متسارع - قد استقرت بعد. ويبدو - كما سنثبت للحال - أنها ما كانت احتوت في زمن مالك على الحديث النبوي المعني. ولهذا، لئن بدا مالك، بمصادمته هذا الحديث مصادمة مباشرة، جريئاً إلى أبعد مما تسمح به حرية الهامش، فلا بد أن نضيف للحال أنها جرأة **بَعدية، لا قبْلية**. فمالك عندما أفتى

(٨٧) ترتيب المدارك، ج١، ص٤٥.

بوجوب صيام يوم بديل إنما كان يجتهد، لا أكثر، في ظل غياب للنص في الموضوع. ولكن اجتهاده هذا تحوَّل إلى اجتراء على النص النبوي عندما جرى - بعد وفاته - إدراج هذا النص في المنظومة الحديثية. ودليلنا على ذلك أن جميع من كان لهم السبق إلى رواية هذا الحديث إنما كانوا ممن عاش ومات بعد مالك.

وحسبنا هنا أن نعود إلى راويَي الحديث في **الصحيحين**. فأوَّل من روى الحديث في **صحيح** البخاري هو أبو عبد الرحمن عبد الله عبدان. والحال أن هذا «الحافظ» توفي بعد مالك بأكثر من أربعين سنة، وتحديداً في عام ٢٢١هـ. كذلك فإن أول من روى الحديث في **صحيح** مسلم هو عمرو بن محمد الناقد. والحال أيضاً أن وفاة هذا «الحافظ» كانت عام ٢٣٢هـ، أي بعد أكثر من خمسين سنة من وفاة مالك[٨٨].

ولهذا، وحتى لا نضع مالكاً خارج مداره الإبستمولوجي ونغالي في مدى هامش الحرية الذي أباحه لنفسه في تعاطيه مع النصوص، لا بد أن تكون الإحالة إلى النصوص التي كانت متاحة في حياته، لا إلى النصوص التي سترى النور بعد وفاته. وهذه ضرورة منهجية تفرض نفسها بمزيد من القوة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار قانون التضخم المتسارع الذي حكم توالد النصوص الحديثية بُعيد وفاة مالك في إطار الصراع الإيديولوجي والسياسي بين أهل الحديث والمعتزلة، ولا سيما بعد الانقلاب المتوكلي الذي غلَّب كفة الأوائل على الثانين وفتح باب التاريخ على مصراعيه أمام تطور صناعة الحديث وازدهار تجارته على نحو لن يعرف الكساد ولا الأفول إلى مطالع عصر النهضة[٨٩].

(٨٨) قد يكون من المفيد أن نشير هنا إلى أنه إذا كان مسلم لم يورد في **صحيحه** سوى ١٣ حديثاً منقولاً على لسان عمرو ابن محمد الناقد، فإن البخاري أورد بالمقابل ١٦٨ حديثاً على لسان عبدان. وهي جميعها عُدَّت «صحيحة» مع أنه لم يسبق أن ورد لها ذكر قبلهما، أي طيلة القرنين الأول والثاني للهجرة على أقل تقدير.

(٨٩) قد تجدر الإشارة إلى أن أحد أصحاب مالك، وهو القاضي عياض، هو من المبكرين الذين تنبهوا لظاهرة تضخم الحديث والكذب على الرسول، فقال - كما يروي عنه النووي في شرح **صحيح** مسلم: «الكاذبون ضربان: أحدهما ضرب عرفوا بالكذب في حديث رسول الله وهم أنواع، منهم من يضع عليه ما لم يقله أصلاً إما ترفعاً واستخفافاً كالزنادقة وأشباههم ممن لم يرجُ للدنيا وقاراً، وإما حسبةً بزعمهم وتديناً كجهلة المتعبدين الذين وضعوا الأحاديث في الفضائل والرغائب، وإما إغراباً وسمعة كفسق المحدثين، وإما تعصباً واحتجاجاً كدعاة المبتدعة ومتعصبي المذاهب، وإما اتباعاً=

على أي حال، قد يكون ثمة مجال للافتراض بأن حديث إفطار الصائم في رمضان سهواً ما اخترع على لسان عبدان وعمرو الناقد إلا بهدف النيل من مالك في سياق الاصطراع ما بين المذاهب الفقهية أو التسفيه بأهل الرأي والانتصار لأهل الحديث. وقد يكون عصفوران أصيبا بحجر: فمع تثبيت حديث عبدان وعمرو الناقد، بدا من جهة أولى وكأن إمام المذهب المالكي يخالف حديثاً مصحَّحاً عن الرسول، وثبت من جهة ثانية خطورة حال من يجتهد برأيه صنيعَ مالك حين «رأى» أن على المفطر سهواً «قضاء يوم مكانه». **فليس مع النص رأي، بل ليس بدون نص رأي.** وليس من قبيل الصدفة أن يكون إمام «اللارأيين» - أي أحمد بن حنبل كما سيأتي البيان - قد كال المديح لراويَي الحديث كليهما. فعن أولهما قال - أو قيل إنه قال -: «كان عمرو الناقد يتحرى الصدق»، وعن ثانيهما: «ما بقي إلا الرحلة إلى عبدان بخراسان»[٩٠].

٣- فتوى الصحابة

قد يكون واحد من أوسع الهوامش التي تركها مالك لنفسه مفتوحة اعتماده أقضية الصحابة وفتاويهم وأحكامهم أصلاً تشريعياً، لا يتقدم بطبيعة الحال على الكتاب والحديث، ولكنه يتممهما ويسدُّ بعض مسدِّهما في حال سكوتهما، أو في حال احتياجهما إلى تأويل واستنباط للأحكام منهما تخصيصاً لعمومهما أو تعميماً لخصوصهما.

ولا شك أن الأخذ بقول الصحابي ليس هو بحد ذاته ما يميز المذهب؛ فأئمة المذاهب الأخرى كانوا يأخذون به أيضاً، ولو بتفاوت في الدرجة. ولكن ما ميَّز الاجتهاد المالكي أنه جعل منه أصلاً قائماً بذاته، وهذا إلى حد تقديمه في المرجعية على خبر الآحاد،

=لهوى أهل الدنيا فيما أرادوه وطلب العذر لهم فيما أتوه. ومنهم من لا يضع متن الحديث ولكن ربما وضع للمتن الضعيف إسناداً صحيحاً مشهوراً، ومنهم من يقلب الأسانيد أو يزيد فيها، ومنهم من يكذب فيدعي سماع ما لم يسمع ولقاء من لم يلقَ، ومنهم من يعمد إلى كلام الصحابة وغيرهم وحِكم العرب والحكماء فينسبها إلى النبي» (نقلاً عن الشيخ محمد الخضري، **تاريخ التشريع الإسلامي**، دار الكتب العلمية، بيروت، بلا تاريخ، ص٩١-٩٢).

(٩٠) كان عبدان، الذي أكثر البخاري من الرواية عنه، من موالي مرو، وقد تولى قضاء الجوزقان بخراسان، وجمع ثروة حتى أنه تصدق مرة دفعة واحدة بـ «ألف ألف درهم».

وهو ما سيلومه عليه الشافعي لوماً شديداً في **كتاب اختلاف مالك** كما سيأتي البيان، متهماً إياه بأنه يردُّ الأصل بالفرع، والأقوى بالأضعف.

وحسبنا مثال واحد. ففي «باب الطيب في الحج» روى مالك عن عائشة، زوج النبي، أنها قالت: «كنت أطيِّب رسول الله لإحرامه قبل أن يحرم، ولحِلِّه قبل أن يطوف بالبيت» (٧٢٧). ولكن رغم أن مالكاً افتتح بنفسه الباب بحديث عائشة، فإنه لم يأخذ به، وأعلن عن كراهته للتطيب في الحج استناداً إلى أثرين منقولين عن كبير الصحابيين الذي كانه عمر بن الخطاب أمر فيهما بالغسل من الطيب عند الحج[٩١].

والواقع أن حضور **المرجعية الصحابية** في مسائل **الموطأ** لا يقلُّ كثافة عن حضور **المرجعية النبوية**. فقد رأينا أن مالكاً استدل في موطئه بنحو من خمسمئة حديث نبوي، ولكنه استدل بمثل هذا العدد - أو أكثر - من أقضية الصحابة وأعمالهم، وفي مقدمتهم عبد الله بن عمر الذي أحال إليه مئات المرات.

بل أكثر من ذلك: فقد استلحق مالك الصحابيين بالتابعين، فاستدل بفتاوى عمر ابن عبد العزيز وسعيد بن المسيب وزيد بن أسلم والقاسم بن محمد وابن شهاب وسالم ابن عبد الله بن عمر ونافع مولى عبد الله بن عمر، وبأقضيتهم، استدلاله بفتاوى عمر بن الخطاب وابنه عبد الله وأنس بن مالك وعبد الله بن عباس وأبي هريرة وبأقضيتهم.

ولا شك أن باب النقاش يبقى مفتوحاً حول مدى حجِّية الصحابيين والتابعين لدى مالك بالمقارنة مع حجِّية الكتاب والحديث. ولكن باستثناء تقديم الأحاديث النبوية - ونادراً الآيات القرآنية - عند افتتاح مالك لمسائله، فإنه ما كان يلجأ إلى أفعل التفضيل:

(٩١) المنهيُّ عن التطيب في أحد هذين الأثرين ليس أحداً آخر سوى معاوية بن أبي سفيان. ومع أنه احتج بأن أخته وزوج الرسول أم حبيبة هي التي طيَّبته، فقد أمره عمر بالرجوع من حيث أتى ليغتسل من الطيب. وقد يكون من المفيد هنا أن نلاحظ أن مالكاً لم يكتف بالانتصار لرأي عمر ضداً على خبر الآحاد المروي عن الرسول، بل انتصر لرأيه أيضاً ضد صحابيتين أخريين هما، فضلاً عن ذلك، من أمهات المؤمنين. ترى أنبيح لأنفسنا هنا أن نتكلم عن نزعة «ذكورية» لدى مالك؟ ولكن هل كان لمالك ألا يكون «ذكورياً» في مجتمع أبوي نموذجي كالمجتمع الذي كانته المدينة في زمنه قَبلاً وبَعداً؟

فهو يورد قول الصحابي أو التابعي إلى جانب قول الرسول بدون الجهر بمفاضلة. وهذا الرفع للجميع إلى مستوى **الأصل التشريعي** هو ما سيعرِّضه لملامة الشافعي. ولكن هذا الإصرار على إبقاء الدائرة الصحابية والتابعية مفتوحة هو ما يجعلنا نموضع مصنِّف **الموطأ** - رغم ما عُرف عنه من تشدُّد في تطبيق أحكام النصوص - في مرحلة ما قبل إغلاق الدوائر التي سيدشِّنها الشافعي والتي سيوصدها يشكل نهائي فقهاء «أهل السنَّة والجماعة» في القرون المتأخرة.

٤- عمل أهل المدينة

دائرة أخرى انفرد مالك بفتحها، وأصرَّ تلامذته من بعده على إبقائها مفتوحة ولو جزئياً، هي دائرة عمل أهل المدينة، أو «سنَّتهم» كما قد يجوز القول. وأول ما يلفت الانتباه من هذا المنظور أن مالكاً وجد نفسه مضطراً، على غير مألوف عادته في السكوت النظري عن الأصول التي ينطلق منها في اجتهاده، إلى تبرير اعتماده عمل أهل المدينة مصدراً رابعاً للتشريع بالإضافة إلى الكتاب والحديث وفتاوى الصحابة والتابعين.

وبالفعل، وكما تقدمت الإشارة غير مرة، لم يكن مالك من أهل التنظير وصوغ المفاهيم. وأنَّى له ذلك أصلاً وهو الذي حصر اجتهاده كله بالجزئيات دون الكليات؟ ثم إن الجهاز المفاهيمي نفسه لم يكن تطور بعد في زمانه ومكانه[٩٢]. ومع ذلك فإننا نحوز نصاً يتيماً، حفظه لنا القاضي عياض في **ترتيب المدارك**، مارس فيه مالك ضرباً من التأصيل النظري. فقد كانت دارت بينه وبين الليث بن سعد مكاتبات، ويبدو أن من أخذ المبادرة إليها هو هذا الأخير[٩٣]. فقد بعث من مصر إلى مالك ببعض كتبه طالباً منه إبداء

(٩٢) التأكيد هنا على المكان - وليس على الزمان وحده - ضروري. إذ لن نكون إلا مخطئين لو توهمنا أن الزمان الإبستمولوجي كان واحداً في المدينة في عزلتها الصحراوية وفي الشام أو البصرة - أو لاحقاً بغداد - التي كانت، بكل ما في الكلمة من معنى، في مفترق، أو بالأحرى في ملتقى طرق الحضارات والثقافات وحتى اللغات.

(٩٣) الليث بن سعد (٩٤-١٧٥هـ): فقيه ومحدث من الموالي من أصل فارسي، أخذ بعض «العلم» من المدينة ومن مالك شخصياً، وكانت له معه مراسلات، بل يقال إنه أمدَّه بمعونات مالية. وقد اشتهر أمره في مصر حتى لقِّب بعالم الديار المصرية. وقد حفظ لنا نص رسالته إلى مالك أبو يعقوب الفسوي في كتابه: **التاريخ والمعرفة** (وليس ابن قيم الجوزية، كما=

رأيه فيها وتقييمها. ويتضح من رسالة مالك الجوابية أنه اطلع بالفعل على تلك الكتب[٩٤] وكانت له عليها ملاحظات، أولها وأهمها أن الليث بن سعد يفتي فيها في مصر بغير ما يفتي به أهل المدينة. هكذا يقول مالك في مقدمة رسالته: «اعلم رحمك الله أنه بلغني أنك تفتي الناس بأشياء مختلفة، مخالفة لما عليه الناس عندنا، وببلدنا الذي نحن فيه. وأنت، في أمانتك وفضلك، ومنزلتك من أهل بلدك، وحاجة من قبلك إليك، واعتمادهم على ما جاء منك، حقيق بأن تخاف على نفسك وتتبع ما نرجو النجاة باتباعه». ورغم ما في الرسالة من ظاهر التهذيب الذي لا بد أن يلتزمه عالم وهو يخاطب عالماً، فليس يخفى أن مالكاً يتكلم كما يتكلم أستاذ في قبالة تلميذ ضبطه في حالة الغلط. وغلط الليث، على علوِّ منزلته من أهل بلده، إنما هو في مفارقته مقاعد مدرسة المدينة. والحال أن «الناس تبع لأهل المدينة»، إذ «إليها كانت الهجرة[٩٥]، وبها تنزَّل القرآن، وأُحل الحلال وحُرِّم الحرام». وهذا **النصاب التكريسي** الذي ارتقت إليه المدينة في حياة الرسول لم تفقده بوفاته، إذ «من بعده قام أتبع الناس له من أمته، ممن ولي الأمر من بعده بما نزل بهم، فما علموا أنفذوه، وما لم يكن عندهم فيه علم سألوا عنه، ثم أخذوا بأقوى ما وجدوا في ذلك في اجتهادهم وحداثة عهدهم. وإن خالف مخالف، أو قال امرؤ غيره أقوى منه وأَولى، ترك قوله وعمل بغيره».

هكذا يكون النصاب المكرس للمدينة قد وجد ضمانة استمراريته، بعد النبوة، في الصحبة، بل بعد الصحبة نفسها في التابعين على نحو ما يضيف مالكاً قائلاً: «ثم كان التابعون من بعدهم يسلكون تلك السبل، ويتبعون تلك السنن؛ فإذا كان الأمر بالمدينة

=يذكر محمد أبو زهرة في كتابه عن مالك، وإن يكن ابن القيم المتأخر عنه خمسة قرون قد نقلها عنه).

(٩٤) لا ينبغي أن يذهب بنا الفكر إلى أن تلك «الكتب» كانت كتباً بالمعنى المتداول اليوم. فقد كانت بالأحرى كتابات، وكل كتابة منها [أو كتاب] تختص بمسألة فقهية محددة عرضاً واجتهاداً وجواباً.

(٩٥) لا هجرة الرسول وحده، بل معه كذلك «السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار» كما يحرص مالك على التنويه بالإحالة إلى الآية ١٠٠ من سورة التوبة.

ظاهراً معمولاً به، لم أرَ لأحد خلافه للذي في أيديهم من تلك الوراثة التي لا يجوز انتحالها ولا ادعاؤها».

وواضح أن مالكاً يسنُّ هنا قانوناً: فما دامت «الأمصار» لا تستطيع أن تدعي لنفسها الوراثة الموقوفة على المدينة وحدها، فهذا معناه أنه لا يحق لـ «أهل الأمصار» أن يذهبوا غير مذهب أهل المدينة: «لو ذهب أهل الأمصار يقولون: هذا العمل ببلدنا، وهذا الذي مضى عليه من مضى منا، لم يكونوا فيه من ذلك على ثقة، ولم يكن لهم من ذلك الذي جاز لهم»[٩٦].

إذاً، ليس من سنَّة غير سنَّة المدينة، وليس لأي مدينة أخرى غير المدينة من سنَّة سوى سنَّة المدينة. وبلغة التشبيه الهندسي التي اعتمدناها: المدينة مركز، وكل ما عداها من الأمصار محيط لا خيار له سوى أن يدور في مدارها.

وبديهي أن هذه **الجغرافيا الإبستمولوجية المثالية** ما كانت تتطابق، أو بالأحرى لم تعد تتطابق، أو بالأحرى لم تعد تتطابق مع الجغرافيا التاريخية الواقعية. فلا المدينة بقيت عاصمة للإسلام بعد النقلة الأموية إلى دمشق والنقلة العباسية إلى بغداد، ولا الأمصار: الشام والعراق وإفريقية وخراسان ستبقى تدور في فلك التبعية. والأهم من ذلك كله من وجهة النظر التي تعنينا هنا – جغرافية أصول الفقه – أن المدينة نفسها لم تعد في المدينة. فأوسها وخزرجها قد خرجوا إلى الأمصار وتفرقوا في بلدان الفتوح، وحتى «علماؤها» – أو جلّة منهم على الأقل – قد يمَّموا شطر مصر والشام والعراق. وهذه معاينة على أرض الواقع ما كان الليث بن سعد نفسه ليغفل عنها وهو يردُّ على مالك. فلئن لم يمارِ في رسالته الجوابية بأن «الناس تبع لأهل المدينة»، فإنه يحرص على التحديد بأن هذه المدينة هي بالفعل التي «بها كانت الهجرة وبها نزل القرآن». ولكنها لم تعد كذلك بعدئذ، إذ إن «كثيراً من أولئك السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار

(٩٦) ترتيب المدارك، ج١، ص٤١-٤٣.

«خرجوا إلى الجهاد في سبيل الله» و«جنَّدوا الأجناد» و«اجتمع إليهم الناس فأظهروا بين ظهرانيهم كتاب الله وسنَّة نبيه»، و«كان في كل جند منهم طائفة يعلِّمون كتاب الله وسنَّة نبيه، ويجتهدون برأيهم فيما لم يفسره لهم القرآن والسنَّة». وعلى ذلك يكون كل جند من الأجناد قد صار بمثابة مدينة بديلة قائمة بذاتها، وسقط بالتالي حق المدينة في احتكار «العلم»، وبات عمل أهل كل جند مكافئاً في سنِّيته لعمل أهل المدينة.

بل ليس هذا فحسب: فالليث، في ردِّه على تحذير مالك إياه من الإفتاء بخلاف ما يفتي به أهل المدينة، يشكك، بل يطعن في أن يكون كل عمل أهل المدينة، كما يريد مالك أن يلزم به الناس في سائر الأجناد، قابلاً للاندراج تحت عنوان السنَّة. ذلك أن الليث إن كان يسلِّم لمالك قدراً ما بالمرجعية الصحابية، فإنه لا يسلِّم له إطلاقاً بالمرجعية التابعية. فالتابعون ليسوا بالضرورة وارثين لسنِّية الصحابة، بل هم رجال كغيرهم من الرجال، ومهما يكن لهم من علم وفضل فإنهم يبقون أهل رأي واجتهاد، وبالتالي أهل اختلاف. بل إن الصحابة أنفسهم ما كانوا في كل فتاواهم «سنِّيين» لأنهم، إذ اجتهدوا برأيهم فيما لم يفسِّره لهم القرآن والسنَّة، فقد كان لا بد أن يقودهم اجتهادهم، كما الحال في كل اجتهاد، إلى الاختلاف. **ومتى وجد الاختلاف سقط الإلزام**.

وبحكم غياب الضمانة النسبية التي تقدمها الصحبة، كان لا مناص من أن يكون اختلاف التابعين فيما بينهم أكبر وأوسع شقة من اختلاف الصحابة، وكم بالأحرى اختلاف تابعي التابعين. ولا يعتم الليث هنا أن يذكِّر مالكاً بما حضره بنفسه أثناء إقامته في المدينة من اختلاف بين رأسَي التابعين فيها: ابن شهاب وربيعة الرأي. بل إنه يستشهد مالكاً على نفسه بتذكيره إياه بما كان بينه وبين «ذوي الرأي من أهل المدينة» من اختلاف حتى اضطره ما كرهه من رأسهم – أي ربيعة – إلى «فراق مجلسه». ولن نتوقف هنا إلا عند واحد من اعتراضات الليث على مالك لأنه ينمُّ عن مدى تعلق مالك بالسنَّة المعمول بها في المدينة إلى درجة **تقديم حكمها على حكم القرآن**. ففي مسألة محددة هي

مسألة «القضاء باليمين مع الشاهد» كان مالك استدل بكتاب كتبه عمر بن عبد العزيز إلى عامله بالكوفة عبد الحميد بن خطاب أمره فيه «أن اقضِ باليمين مع الشاهد» [إذا لم يوجد شاهدان]، ليخلص إلى التحديد: «مضت السنَّة في القضاء باليمين مع الشاهد الواحد... في الأموال خاصة» (١٤٣٠). والحال أنه في الأموال تحديداً كانت الآية ٢٨٢ من سورة البقرة قد أمرت أن ﴿اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾[٩٧]. وعلاوة على ذلك، وكما يلاحظ الليث في رسالته، فإن المدينة تنفرد بـ «القضاء بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق»، على حين أن ذلك «لم يقضِ به أصحاب رسول الله (ص) بالشام، ولا بحمص، ولا بمصر، ولا بالعراق». بل إن عمر ابن عبد العزيز نفسه تراجع عن رأيه عندما انتقل من الولاية بالمدينة إلى الخلافة بالشام. فقد كتب إليه زريق بن الحكم: «إنك كنت تقضي بالمدينة بشهادة الشاهد الواحد ويمين صاحب الحق»، فكتب إليه عمر بن عبد العزيز يردُّ: «إنَّا كنا نقضي بذلك بالمدينة، فوجدنا أهل الشام على غير ذلك، فلا نقضي إلا بشهادة عدلين، أو رجل وامرأتين».

وواضح للعيان من فحوى هاتين الرسالتين - النادر مثيلهما في الواقع في تاريخ الفقه الإسلامي - أن مدار النقاش إنما هو حصراً حول «عمل أهل المدينة» ومدى حجِّيته، أو حتى إلزاميته. وواضح للعيان كذلك أن مالكاً يصدر ههنا عن مركزية أحادية: فوحدها المدينة تملك حق الاجتهاد، وما على «الناس» في سائر المعمورة الإسلامية إلا أن يكونوا لها ولاجتهاد مجتهديها «تبَعاً». وقد تكون هذه الأنوية الجغرافية المالكية قابلة للتفسير على ضوء ما أسماه فرويد بـ «نرجسية الفروق الصغيرة»، أي في إطار المنافسة بين «عالم الحجاز» و«عالم الديار المصرية». ولكن على الرغم من أن الأنوية الجغرافية المالكية كانت تريد أن تحبس أهل سائر الأمصار والأجناد في دائرة الاستتباع لعمل أهل المدينة المركزي، فإن التطور اللاحق للعقل الفقهي الإسلامي، كما سيحدد

(٩٧) يبرر فقهاء المالكية الترخص في حكم هذا النص بالمصلحة ودفع المشقة إذا تعذر العثور على شاهدين عدلين في المناطق النائية.

مصائره الشافعي، سيضفي بَعْدياً على المقولة المالكية عن عمل أهل المدينة بعداً انفتاحياً، بل حتى تعددياً. فلو انتصر فقه مالك لكان احتبس فقه سائر أمصار المعمورة الإسلامية في مركزية دائرية مغلقة. أما وأن فقه الشافعي هو الذي انتصر لا كمدرسة قائمة بذاتها فحسب، بل أيضاً وأساساً من خلال أخذ سائر المذاهب بمقولاته التأسيسية، فإن مفهوم مالك عن عمل أهل المدينة سيبدو - دوماً بَعْدياً - وكأنه يشكل ثغرة في تسوير الشافعي للعقل الفقهي الإسلامي حول نواة صماء غير قابلة للانشطار لأن الكهربَين اللذين تتألف منهما موجبان كلاهما: الكتاب والسنَّة.

وبالفعل، وبالنظر إلى الحصانة المطلقة التي يتمتع بها الكتاب بحكم تنزيله الإلهي، فإن السنَّة وحدها ستكون موضع خلاف بين أئمة المذاهب[٩٨]. فعلى حين أن الشافعي سيسعى إلى تصنيمها كما سنرى للتو، فإن مالكاً لم يزد على اعتبارها أصلاً من أصول التشريع يكاد يتعادل في حجِّيته مع فتوى الصحابة وعمل أهل المدينة. بل لو احتكمنا إلى أقوال بعض أنصار مذهبه لتعيَّن علينا الذهاب إلى حد القول بأنه كان يقدِّم عمل أهل المدينة على السنَّة. هكذا يسوق القاضي عياض على لسان ابن القاسم، الراوي الأول **للمدونة** عن مالك، قوله: «رأيت العمل عند مالك أقوى من الحديث»، وعلى لسان عبد الرحمن بن مهدي الذي قضى شطراً من عمره في مجلس مالك: «سنَّة أهل المدينة خير من الحديث»[٩٩].

أضف إلى ذلك أن مفهوم السنَّة نفسه يبقى عند مالك تعددياً، لا أحادياً، في دلالته، لأنه لا يحيل إلى سنَّة الرسول وحده، بل أيضاً إلى سنَّة الصحابة وسنَّة أهل المدينة

(٩٨) ولكن ليس بين أتباعهم: فالحديثيون منهم، كما سنرى لاحقاً، لن يترددوا في تنسيب حصانة الكتاب بجعلهم السنَّة قاضية عليه وبوضعهم أحاديث تؤكد على لسان الرسول نفسه أنه ما أوتي القرآن وحده، بل كذلك «مثله»، أي الحديث.

(٩٩) **ترتيب المدارك**، ج١، ص٤٥. وابن مهدي هذا نفسه هو من كان يقول: «ليس بعد القرآن أصح من موطأ مالك».

وسنَّة عموم المسلمين[100]. وهذا التعدد، أو بالأحرى التداخل بين معاني السنَّة، يجد تعبيره في نظائر الأقوال التالية التي تتردد عشرات المرات على امتداد صفحات **الموطأ**:

- السنَّة الثابتة عندنا التي لا اختلاف فيها (١٤٩٧).
- سنَّة المسلمين التي لا اختلاف فيها (٦١٣).
- السنَّة عندنا والذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا (٦٠٣).
- السنَّة التي لا اختلاف فيها عندنا والذي سمعت من أهل العلم (٦١١).

وقد لا يستخدم مالك تعبير **السنة** دوماً، بل يستعيض عنه في عشرات وعشرات المسائل بتعبير: «الأمر المجتمع عليه عندنا» (١٠٩١، ١٠٩٣، ١١٠١، ١٢٩٧، ١٣١٣، ١٣٦٥، ١٤٩٢، ١٦١٢، الخ.).

وأما أن مالكاً لا يحيل، عندما يأتي ذكر **السنَّة** على لسانه، إلى سنَّة الرسول دوماً، فالأمثلة عليه كثيرة في **الموطأ**[101]. ففي «باب عقل الجراح في الخطأ» يقول مالك: إن «الأمر المجتمع عليه عندنا... أنه إن كسر عظم في الإنسان، يد أو رِجل أو غير ذلك من الجسد، خطأً، فبرأ وصحَّ وعاد لهيئته، فليس فيه عقل [= دية]. فإن نقص أو كان فيه عثل [= عدم استواء كالعرج في الرجل]، ففيه من عقله بحساب ما نقص منه. فإن كان ذلك العظم مما جاء فيه عن النبي (ص) عقل مسمًّى، فبحساب ما فرض فيه النبي (ص)»[102].

(١٠٠) بديهي أننا لا نتحدث هنا عن التعدد القاموسي العام لمعنى السنَّة، بل عن تعدده المفهومي لدى مالك حصراً. ولو كان مرجعنا إلى المعجم بعموميته لكان ينبغي أن نتحدث أيضاً - كما يفعل مالك أصلاً في سياق مختلف - عن «سنَّة النصارى» و«سنَّة العرب» و«سنَّة الأعاجم»، الخ.

(١٠١) ليس مالك وحده من يميز هذا التمييز بين السنَّة عموماً وبين سنَّة الرسول - أو الحديث النبوي القولي والفعلي - خصوصاً. فإلى زمانه، وقبل أن يسنّن الشافعي السنَّة، كان التمييز بين السنَّة والحديث دارجاً. تشهد على ذلك القولة المأثورة تتالية على لسان عبد الرحمن بن المهدي (١٣٥-١٩٨هـ) في معرض المقارنة بين مالك وسواه من أهل الحديث والفقه: «ثوري إمام في الحديث وليس بإمام في السنَّة، والأوزاعي إمام في السنَّة وليس بإمام في الحديث، ومالك إمام فيهما» (**ترتيب المدارك**، ص٥٤).

(١٠٢) معلوم، طبقاً لحديث مروي عن عمرو بن حزم، أن الرسول كتب له كتاباً سمَّى له فيه عقول الجراح، ومنها أنَّ «في اليد خمسون، وفي كل إصبع عشر من الإبل».

وما كان مما لم يأتِ فيه عن النبي (ص) عقل مسمًّى، ولم تمضِ فيه سنَّة، فإنه يُجتهد فيه» (١٦٠٦). فواضح من النص أن السنَّة المشار إليها هنا هي شيء آخر، إضافي أو تفصيلي، غير ما سمَّاه الرسول في كتابه إلى ابن حزم من عقول الجراح. بل ما دمنا في باب عقول الجراح، فلنشر إلى أننا نحوز نصاً يثبت أن ما مضت به السنَّة عند أهل المدينة قد يكون أحياناً مخالفاً حتى لما هو مسمى من العقول عن الرسول. ففي «باب عقل الأصابع» يروي مالك عن ربيعة بن عبد الرحمن «أنه قال: سألت سعيد بن المسيب: كم في إصبع المرأة؟ فقال عشر من الإبل. فقلت: كم في إصبعين؟ قال: عشرون من الإبل. فقلت: كم في ثلاث؟ فقال: ثلاثون من الإبل. فقلت: كم في أربع؟ قال: عشرون من الإبل. فقلت حين عَظُم جرحها واشتهرت مصيبتها نَقُص عقلها؟ فقال سعيد: أعراقي أنت؟ هي السنَّة يا ابن أخي» (١٦١٣). وواضح للعيان أن هذه «السنَّة» لا تتألق فقط بلامعقوليتها، بل كذلك بمخالفتها الصريحة لما سمَّاه الرسول في كتابه لابن حزم من العقل: «في كل إصبع عشر من الإبل»، وفي أصابع اليد أو الرجل الخمسِ كلِّها «خمسون»[١٠٣].

وباستقراء مسائل مالك في **الموطأ** لا يملك المرء إلا أن يلاحظ أن السنَّة الأكثر حضوراً فيها، بعد سنَّة النبي، هي سنَّة عمر بن الخطاب، سواء ما يتصل بالمعاملات أو بالعبادات. فعمر وسنَّته حاضران في مواقيت الصلاة (٦، ٧، ٨) وأحكام الوضوء

(١٠٣) ليست اللامعقولية نادرة في فتاوى مالك وفي بعض السنن التي يأخذ بها سواء أكانت منسوبة إلى الرسول أم إلى الصحابة أم إلى مأثور أهل المدينة. ومن هذا القبيل ما رواه القاضي عياض على لسان عبد الله بن الحاكم: «قال هيأ مالك دعوة للطلبة، فمضينا معه إلى داره، فلما دخلنا الدار قال: هذا المستراح، ثم دخلنا البيت فأتانا بالطعام ولم يؤت بالماء قبله لغسل أيدينا. فلما خرج الناس سألته فقال: أما تركي الماء قبل الطعام فإن الوضوء قبله سنَّة الأعاجم، وأما بعده فقد جاء في ذلك حديث» (**ترتيب المدارك**، ص٤٣). وهذه المخالفة الصريحة لقواعد النظافة باسم السنَّة تجِد بالفعل ما يدعمها في حديث رواه مسلم في **صحيحه** على لسان ابن عباس: «كنا عند النبي (ص) فجاء من الغائط وأُتي بطعام، فقيل له: ألا توضُؤ؟ قال: لمَ؟ أللصلاة؟». ولا شك عندنا أن وضع هذا الحديث يعكس آلية «ظاهرية» النزعة في قراءة الآية ٦ من سورة المائدة (وكذلك الآية ٤٣ من سورة النساء): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ . . . وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾. فظاهرياً تبدو هذه الآية وكأنها تأمر المؤمنين بغسل اليدين إذا جاءوا من الغائط إلى الصلاة فقط. ولكن مثل هذه القراءة الحصرية لا تستقيم إلا لو كانت الآية قالت: «أيها المؤمنون لا تغسلوا أيديكم إلا إذا جئتم إلى الصلاة من الغائط». وسوف نرى أن المذهب الظاهري يقوم بالفعل على تعميم منطق الحصر هذا بحيث يغدو المكلَّف كالإنسان الآلي: فلا يتحرك إلا بقدر ما يحرِّكه النص.

(٣٧، ٤١، ٨٧) والأذان (١٥٦) وقيام رمضان (٢٥٢، ٢٥٤) والسجود (٤٨٢) والجنازة (٥٢٥) والصدقة (٥٩٧، ٥٩٩) والزكاة (٦١١) والجزية (٦١٨، ٦١٩، ٦٢١) والصيام (٦٥٩، ٦٦٧) والإحرام (٧١٨، ٧٢٨، ٧٩٢، ٨٠١) والطواف[١٠٤] (٨٢٤، ٨٢٩) والحِلاق (٩٠٩) ورمي الجمار (٩٢٨) وفدية الصيد في الحج (٩٤٧، ٩٤٨، ٩٥٢) وميراث الجد والجدة (١٠٩٦، ١٠٩٨) وميراث أهل الملل (١١٠٨) والصداق (١١١٩، ١١٢١) والعدة (١٢١٩، ١٢٣٧) ونكاح السر (١١٣٦) ونكاح العدة (١١٣٧) ونكاح المرأة وابنتها (١١٤٣) والبيوع (١٢٩٥، ١٢٩٨، ١٣٢٧) والاحتكار (١٣٥١) والتسليف (١٣٨٦) والعتق (١٥٠٩) والرجم (١٥٥٨) وقطع اليد (١٥٨٤) والجلد (١٥٨٧) والدية (١٦٠٢) والعقل (١٦٢٠) وقتل الجماعة بالواحد (١٦٢٣).

وليس أدل على مكانة عمر بن الخطاب في التسنين من أنه حتى عندما يبتدع فإن بدعته تغدو سنَّة. فقد روى ابن عبد القاري: «خرجت مع عمر بن الخطاب في رمضان إلى المسجد، فإذا الناس أوزاع [= متوزعون] متفرقون، يصلي الرجل لنفسه... فقال عمر: والله إني لو أراني لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان أمثل. فجمعهم على أبيّ بن كعب. قال: ثم خرجت معه ليلة أخرى، والناس يصلون بصلاة قارئهم. فقال عمر: نعمت البدعة هذه، والتي تنامون عنها أفضل من التي تقومون. يعني آخر الليل، وكان الناس يقومون أوَّله» (٢٥٢).

بل أكثر من ذلك فإن السنَّة التي يسنُّها عمر تبقى سنَّة حتى ولو كانت في أصلها سنَّة جاهلية. ففي باب «عشور أهل الذمة» يروي مالك «أنه سأل ابن شهاب: على أي وجه كان عمر بن الخطاب يأخذ من النبط العُشر؟ فقال ابن شهاب: كان ذلك يؤخذ منهم في الجاهلية، فألزمهم ذلك عمر» (٦٢٣).

(١٠٤) وأشهر ما جاء عن عمر في تقبيل الركن الأسود في الطواف أنه «قال، وهو يطوف بالبيت، للركن الأسود: إنما أنت حجر، ولولا أني رأيت رسول الله قبَّلك ما قبَّلتك. ثم قبَّله» (٨٢٤).

وإن صدقت الرواية فإن عمر كان يعي أن كل عمل يصدر عنه، بأي وجه من الوجوه، سيؤسِّس في سنَّة ملزمة لمن سيأتي بعده من المسلمين. فقد روى مالك أن عمر أراد العمرة «في ركب فيهم عمرو بن العاص»، فـ «عرَّس[١٠٥] ببعض الطريق قريباً من بعض المياه، فاحتلم وقد كاد أن يصبح[١٠٦]، فلم يجد مع الركب ماء، فركب حتى جاء الماء، فجعل يغسل ما رأى من ذلك الاحتلام، حتى أسفر[١٠٧]. فقال له عمرو بن العاص: أصبحت ومعنا ثياب، فدع ثوبك يغسل. فقال عمر بن الخطاب: واعجباً لك يا عمرو بن العاص! لئن كنت تجد ثياباً أفكل الناس يجد ثياباً؟ والله لو فعلتُها لكانت سنَّة» (١١٦).

ولا يداني عمرَ في كفاءته التسنينية سوى ابنه عبد الله بن عمر. فهو، بأقواله وأعماله ومروياته، الأكثف حضوراً في **الموطأ** أكثر من أي صحابي آخر، كبيراً كان أو صغيراً. وقد استشهد مالك بـ «سنَّته» ما لا يقل عن مئتي مرة. وحتى عندما يغيب اسمه في النص فإنه يكاد يكون حاضراً بمرجعيته في كل مرة يقول فيها مالك: «الأمر عندنا» أو «السنَّة عندنا». فعبد الله بن عمر هو الصائغ الأول لـ «عمل أهل المدينة»، وإن كان المفهوم نفسه ليس من صياغته. وبديهي أن مالكاً لم يلتقِه: فالفارق في التاريخ الكرونولوجي بينهما مئة سنة ونيِّف. ولكن تكاد كل صفحة من صفحات **الموطأ** تنطق بريادته للفقه المديني. وصحيح أن **الموطأ** يعدُّ أول كتاب أُلِّف في الحديث والفقه معاً، لكن ريادة الجمع بين هذين العلمين تعود، كما يمكن أن يُستشف من **الموطأ**، إلى عبد الله بن عمر. ولئن لم يصنِّف، فلأن عصر التصنيف لم يكن، من المنظور الإبستمولوجي، قد بدأ بعد في زمنه. ولقد أُثر عن مالك أنه قال عنه: «كان إمام الناس عندنا، بعد زيد بن ثابت، عبد الله ابن عمر، مكث ستين سنة يفتي الناس».

(١٠٥) نزل للراحة والنوم في آخر الليل.

(١٠٦) كاد أن يحل موعد صلاة الصبح.

(١٠٧) طلع الفجر.

وليس لنا هنا أن نستعرض جميع من أقرَّ لهم مالك بشرعية التسنين من الصحابة والتابعين، كبارهم وصغارهم: مثل أبي بكر وعثمان وعائشة وابن عباس وأبي هريرة من الأولين، ومثل ابن شهاب وعمر بن عبد العزيز وسعيد بن المسيب وربيعة الرأي ونافع مولى عبد الله من الثانين. حسبنا أن نقول إن مالكاً كان من السباقين إلى تكريس سنَّة الماضين وتأسيسها في سلفية مُلْزِمة لكل من أتى أو يمكن أن يأتي بعدهم. **ولَقَد صاغ ما يشبه القانون: فليس لأحد من اللاحقين أن يعمل بغير «ما مضى من السنَّة، وليس له أن يحدث على غير ما مضى عليه المسلمون»**[(١٠٨)] (٢٤٥).

ومع ذلك لنا أن نلاحظ أن مالكاً، في نص واحد يتيم، يسلِّم باحتمال «خطأ السنَّة». ففي «باب المشي أمام الجنازة» يورد آثاراً عن الرسول وأبي بكر وعمر أنهم كانوا «يمشون أمام الجنازة». ولكن يبدو أن المشي خلف الجنازة كان معمولاً به في المدينة. وفي ذلك يضع مالك على لسان ابن شهاب قوله: «المشي خلف الجنازة من **خطأ السنَّة**»[(١٠٩)] (٥٢٧). ولكن مثل هذه الملاحظة - النادرة أصلاً في النصوص التراثية - لا تقود مالكاً إلى الدخول في أي تساؤل نظري حول احتمال الخطأ والصواب في سنَّة المتقدمين: فهي تبقى عنده ملاحظة عابرة ومتصلة بواقعة محددة وجزئية حدث فيها، على ما يبدو، تداخل بين «سنَّة المسلمين» و«سنَّة أهل الكتاب» الذين كانت المدينة مدينتهم من قبل.

ومع ذلك كله تبقى السنَّة بمفهومها المالكي أكثر تعددية، وأقل انغلاقية بالتالي، من السنَّة كما سيفرض مفهومَها الشافعي. فمرجعية مالك في السنَّة نبوية صحابية تابعية. أما عند الشافعي فنبوية خالصة كما سنرى. **ولا شك أن بين السنَّة متعددة الخلايا والسنَّة**

(١٠٨) هذه النزعة السلفية تمثل قاسماً مشتركاً بين مالك والليث رغم ما كان بينهما من اختلاف. وقد قال هذا الأخير في ردِّه على الأول: «لا يجوز لأجناد المسلمين أن يحدثوا اليوم أمراً لم يفعل به سلفهم من أصحاب رسول الله (ص) والتابعين لهم». **ولنا أن نلاحظ أن هذه النزعة السلفية، المشتركة أصلاً بين ديانات التوحيد، بل بين ديانات النص المقدس جميعاً، تمثل استمراراً لعبادة الأسلاف في الديانات الإحيائية وغيرها من الديانات الموصوفة بـ«البدائية».**

(١٠٩) التسويد منا.

أحادية الخلية فارقاً في درجة الإلزامية، وبالتالي في درجة المرونة في التأويل والاجتهاد. ومن دون أن نستخدم هنا كلمة «حرية» التي ستكون في هذه الحال مبالغاً فيها إلى حد التورط في مغالطة إبستمولوجية، فلنا أن نقول إن أسار العبودية في سنَّة متعددة الخلايا يبقى أكثر تراخياً مما في سنَّة أحادية الخلية. ولهذا، ورغم كل ما يقال عن تزمُّت مالك، فإن عدد المسائل التي يقول فيها مصنِّف **الموطأ**: «قال مالك» لا تقلُّ عدداً عن المسائل المنسوب قولها إلى الرسول أو الصحابة أو التابعين. فمع مالك كان باب القول لا يزال مفتوحاً؛ أما من بعده فسيفرض نفسه أكثر فأكثر كما سنرى المنطقُ القائل بأنه لا يجوز لغير النص أن «يتكلم»، فإن غاب النص لزم «السكوت».

الفصل الرابع

الشافعي: تكريس السنَّة

الحجِّية الإلهية للسنَّة

أول ما يستوقف النظر في **رسالة** الشافعي، التي تقوم لأصول الفقه - حسب التوصيف الشهير للفخر الرازي - مقام منطق أرسطو لأصول الفلسفة، تكريسُها لمعيارية اللغة العربية في فهم الكتاب، أي النص القرآني، بوصفه أصل أصول الفقه.

ولكن أول ما يستوقف النظر أيضاً في موقف صاحب **الرسالة** مما يكرسه أصلاً كبيراً ثانياً بعد الكتاب، أي السنَّة، هو خروجه هو نفسه على معيارية اللغة العربية. ولنوضح هذه المفارقة.

يقول الشافعي من مفتتح **الرسالة**: «من جماع علم كتاب الله العلمُ بأن جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب... والقران يدل على أنه ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب... وإنما بدأت بما وصفتُ من أن القران نزل بلسان العرب دون غيره لأنه لا يَعلم من إيضاح جُمَل علم الكتاب أحدٌ جهِل سعة لسان العرب، وكثرة

وجوهه، وجماع معانيه وتفرُّقها. ومَن عَلِمه انتفت عنه الشُّبَه التي دخلت على مَن جَهِل لسانها»[1].

وبديهي أن صاحب **الرسالة** يجد حجته على معيارية اللغة العربية في فهم **الكتاب** في **الكتاب** نفسه. فهو يستشهد بخمس آيات تؤكد على عروبة القرآن وعلى «نزوله بلسان عربي مبين»[2]، ثم يتبعها بآيتين[3] يخلص منهما من إثبات العروبة إلى نفي العجمة، منتهياً إلى القول إن الله نفسه هو من «أقام حجته بأن كتابه نزل عربياً، ثم أكد ذلك بأن نفى عنه - جلَّ ثناؤه - كل لسان غير لسان العرب» (ص٤٧)[4].

مع ذلك، إن هذه المعيارية اللغوية العربية، المنزلة نصاباً من قبل صاحب **الرسالة** منزلة الشرط الشارط، أو الآمر المطلق باللغة الكانطية، تتعرض هي نفسها، ودوماً من قبل صاحب **الرسالة**، إلى خرق فاضح، أو «فك ارتباط» في أدنى الأحوال عندما يتصدى، في المقدمة التأصيلية من **الرسالة**، لتأويل مفردة قرآنية مركزية تتردد إحدى وثلاثين مرة

(١) الشافعي، **الرسالة**، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، طبعة دار الفكر المصورة، ص٤٠-٥٠. ولنلاحظ أن الشافعي يقول «القران» بالألف الممدودة، لا «القرآن» بالألف المهموزة، وهي قراءة يصححها محقق **الرسالة**. وإذا صحَّ هذا التصحيح، الذي لا مجال هنا للدخول في حيثياته، فلنا أن نستنتج أنه إلى زمن الشافعي - مفصل القرنين الثاني والثالث للهجرة - لم يكن حتى عنوان «النص المؤسِّس» قد استقر، مثله في ذلك مثل النص نفسه من قبل، ومثل القراءات من بعد.

(٢) الشعراء: ١٩٥، الرعد: ٣٧، الشورى: ٧، الزخرف: ٣، الزمر: ٢٨. وكان يمكن أن يضيف ثلاث آيات أخرى: يوسف: ٢: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾، وطه: ١١٣: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾، والأحقاف: ١٢: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِسَاناً عَرَبِيّاً﴾.

(٣) النحل: ١٠٣: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾، وفصلت: ٤٤: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآناً أَعْجَمِيّاً لَقَالُوا لَوْلا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ؟﴾.

(٤) في سياق نفي العجمة هذا عن القرآن، يندد الشافعي بمن قال من القائلين بـ «أن في القران عربياً وعجمياً»، متهماً إياهم بأنهم يتكلمون من حيث لا يعلمون، وناصحاً إياهم بتعالي العالم الواثق من علمه بـ «أن لا يقولوا إلا من حيث علموا» لأن من يتكلم في العلم بغير علم فإن «الإمساك أولى به وأقرب من السلامة له» (ص٤١). ولكن لئن يكن الشافعي «شدد النكير» - والتعبير هنا للسيوطي - على القائلين بوقوع العجمي في القرآن، فهذا لا يمنع أن العديد من التآليف قد وضعت لاحقاً في بيان ما استعجم من مفردات القرآن، بما في ذلك كتاب السيوطي الشافعي المذهب الذي سمّاه «**المهذب فيما وقع في القرآن من المعرَّب**» والذي أحصى فيه أكثر من مئة لفظة عجمية من أصول فارسية أو سريانية أو يونانية أو حبشية أو عبرية أو قبطية أو هندية، ومنها على سبيل المثال لا الحصر: الأباريق، الأبّ، الأرائك، الأسباط، الإستبرق، التنور، الجبت، جهنم، الرقيم، سجيل، السرادق، السلسبيل، السندس، الصراط، الطاغوت، الفردوس، القرطاس، القسطاس، القنطار، المرجان، المشكاة، المقاليد، المناص، الخ.

في النص القرآني: **الحكمة**[٥]. فماذا فعل صاحب **الرسالة** حتى يفرض التأويل الذي يريد فرضه؟ أو بتعبير أدق وأقسى: ماذا فعل حتى يمرر التأويل الذي يريد تمريره؟

بدلاً من أن يستقرئ الآيات الإحدى والثلاثين استقراءً تاماً، أو حتى ناقصاً، غيَّب عن وعي قارئه أربعاً وعشرين آية وأحضر له سبع آيات ليُلْبِسها من خلال ذلك التغييب وهذا الإحضار المعنى الذي أراد، لسبب سيتضح حالاً، إلباسه إياها. ففي البيان الرابع من أبواب كيف البيان الخمسة - وهي الأبواب التأصيلية للأصول في **الرسالة** - قال الشافعي: «كل ما سنَّ رسول الله مما ليس فيه كتاب، وفيما كتبنا في كتابنا هذا، من ذكر ما منَّ الله به على العباد من تعلم الكتاب والحكمة، دليل على أن الحكمة سنَّة رسول الله» (ص٣٢).

وهكذا، وعلى نحو مباغت، تضيء المفردة القرآنية المركزية - الحكمة - بدلالة لا يتضمنها من قريب أو بعيد لفظها لتصير تعني السنَّة، وحصراً «سنَّة رسول الله».

وبديهي أن الشافعي، الذي كان يعي أنه يصدم وعي قارئه بمثل هذه المرادفة اللامتوقعة لفظاً ومعنىً بين الحكمة والسنَّة، كان يعي أيضاً أنه ملزم بتقديم الحجة على دعواه، وهي حجة لن تكون لها أي قوة على الإقناع ما لم تكن مستمدة من كتاب الله بالذات. وهذه المهمة الإقناعية هي التي سيفرد لها الشافعي بياناً على حدة أسماه «بيان فرض الله في كتابه اتِّباعَ سنَّة رسوله».

قال الشافعي: «فرض الله على الناس اتباع وحيه وسنن رسوله.

- فقال في كتابه: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (البقرة: ١٢٩).

(٥) لنحدد على سبيل التدقيق أنها تتردد برسمها هذا عشرين مرة، وبرسم آخر، سقطت منه تاؤه (الحكم) من دون أن يتغير معناه، إحدى عشرة مرة.

- وقال جلَّ ثناؤه: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٥١).
- وقال: ﴿لَقَدْ مَنَّ الله عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾ (آل عمران: ١٦٤).
- وقال جلَّ ثناؤه: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾ (الجمعة: ٢).
- وقال: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ﴾ (البقرة: ٢٣١).
- وقال: ﴿وَأَنْزَلَ الله عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكَ عَظِيماً﴾ (النساء: ١١٣).
- وقال: ﴿وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ الله كَانَ لَطِيفاً خَبِيراً﴾ (الأحزاب: ٣٤).

فذكر الله الكتاب، وهو القران، وذكر الحكمة، فسمعت من أرضى من أهل العلم بالقران يقول: الحكمة سنَّة رسول الله[٦]. وهذا يشبه ما قال، والله أعلم. لأن القران ذُكِر وأُتْبِعَتْه الحكمة، وذكر الله منَّه على خلقه بتعليمهم الكتاب والحكمة، فلم يجز - والله أعلم - أن يقال الحكمة ها هنا إلا سنَّة رسول الله» (ص٧٦-٧٨).

إن العبارة الأخيرة في نص الشافعي هذا تقدم لنا نقطة انطلاق مثلى لتفكيك كل استدلاله. فصاحب **الرسالة**، المصرُّ سلفاً على المرادفة بين الحكمة والسنَّة، يرى أن الحجة

(٦) بالرجوع إلى تفسير الطبري، لم نجد أحداً يذهب هذا المذهب في التأويل غير قتادة السدوسي وابن جريج. ونحن نرجح أن من يقصده الشافعي بقوله: «من أرضى من أهل العلم بالقران» هو ابن جريج لأنه يستشهد به في **الرسالة** سبع مرات، ولا يستشهد بقتادة مرة واحدة. أما لماذا كتم اسمه في النص الذي نحن في صدده فالأرجح لأنه كان معروفاً بأنه من أهل الحديث، وليس من «أهل العلم بالقران» كما يذكر الشافعي.

البالغة على صحة هذه المرادفة هي كون القرآن لا يأتي له ذكر في الآيات السبع إلا مقروناً بالحكمة التي لا يمكن لها في هذه الحال إلا أن تكون «سنَّة رسول الله». والحال أنه لم يأت ذكر للقرآن في الآيات السبع التي يستشهد بها الشافعي، ولا كذلك في باقي الآيات الأربع والعشرين التي تعمَّد ألا يستشهد بها، وإنما ما جاء ذكره مقروناً بالحكمة هو الكتاب حصراً. والكتاب في النص القرآني ليس هو بالضرورة القرآن، ولا سيما في الآيات التي يأتي فيها ذكره مقروناً بالحكمة. فبالإضافة إلى الآيات السبع التي أوردها الشافعي ثمة سبع آيات أخرى ورد فيها اسم الكتاب مقروناً بالحكمة وأغفلها الشافعي مع ذلك لسبب لن يخفى على القارئ إذا ما انتقل من حال الإغفال، وبالتالي الاستغفال التي أراد الشافعي حبسه فيها، إلى حال الاستقصاء وإعمال الفكر بدلالة الآيات السبع التالية:

١. ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالإِنْجِيلَ﴾ (آل عمران: ٤٨). (عائد الهاء في هذه الآية ليس إلى الرسول، بل إلى عيسى بن مريم[٧]).

٢. ﴿وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالإِنْجِيلَ﴾ (المائدة: ١١٠). (والمخاطب هنا أيضاً عيسى بن مريم[٨]).

٣. ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ الله الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَاداً لي﴾ (آل عمران: ٧٩). (والمعني بالكلام هنا أيضاً عيسى بن مريم).

---

(٧) حتى نفهم تمام مدلول هذه الآية ينبغي أن نعيد وضعها في سياقها في الجزء من سورة آل عمران الذي يتحدث عن بشارة الملائكة لمريم باصطفاء الله إياها ليكون لها، وهي التي لم يمسَّها بشر، ولد ﴿يُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ﴾ ويكون ﴿وَجِيهاً فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ لأن الله هو من ﴿يُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالإِنْجِيلَ﴾.

(٨) ونص الآية بتمامها كما يلي: ﴿إِذْ قَالَ الله يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلى وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلاً وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾.

٤. ﴿لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ﴾ (آل عمران: ٨١). (والمخاطب هنا قوم عيسى بن مريم[٩]).

٥. ﴿فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكاً عَظِيماً﴾ (النساء: ٥٤). (والمخاطب هنا، بنص الآية تصريحاً، آل إبراهيم).

٦. ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾ (الجاثية: ١٦). (والمخاطب هنا، بتصريح الآية أيضاً، بنو إسرائيل).

٧. ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾ (الأنعام: ٨٩).(والمخاطب هنا قوم إبراهيم وأقوام جميع من تلوه من الأنبياء المرسلين بدءاً بنوح ولوط ويونس، ومروراً بموسى وداود وسليمان، وانتهاءً بزكريا ويحيى وعيسى).

ومن هذه الآيات جميعها، يتضح أولاً أن الكتاب في القرآن ليس هو القرآن حصراً، كما توحي قراءة الشافعي. فالكتاب لفظ عام يشمل القرآن بكل تأكيد، ولكن أيضاً كل ما سبقه إلى النزول على أنبياء آخرين من أقوام أخرى وبألسنة أخرى[١٠].

(٩) نزلت هذه الآية في استمرارية مع الآية السابقة في معرض لوم أهل الكتاب على تأليههم المسيح وعلى عدم نصرتهم الرسول الذي جاءهم مصدقاً لما معهم من الكتاب الذي هو حقاً من عند الله، لا ذاك الذين يلوون ألسنتهم به و﴿يَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾.

(١٠) الواقع أن **الكتاب** ليس واحداً من المفاهيم الأكثر مركزية في القرآن فحسب، بل هو أيضاً المفهوم الذي يتحدد به مفهوم القرآن نفسه. فالقرآن ما نزل إلا ليستلحق بأهل الكتاب «الأمّيين» ممن ليس لهم كتاب، أي حصراً العرب ممن لم ينزل عليهم ولا بلغهم أي كتاب. وبهذا المعنى المجرَّد والشمولي **للكتاب** فإن القرآن ليس إلا واحداً من تجسدات **الكتاب**، مثله في ذلك مثل التوراة والزبور والإنجيل من قبله: فهي كلها من **الكتاب**، ولكن من دون أن يكون أي واحد منها هو **الكتاب** بألف ولام التعريف. وإنما من هذا المنظور فحسب، كما تقدم البيان، يمكن أن يضيء مفهوم «أم الكتاب» القرآني، الذي بقي تأويله عصياً على أهل التأويل، بما نعتقد أنه دلالته الحقيقية. فالكتب المنزلة، على تعدد أسمائها ولغاتها، هي نُسخ من أصل واحد هو «أم الكتاب» (الرعد: ٣٩) الذي هو عند الله وحده، ينزل منه ما يشاء على من يشاء باللغة التي يشاء. ومن هذا المنظور أيضاً تضيء كلمة «جعلناه» القرآنية - التي كانت مثار جدل لامتناه بين أنصار نظرية خلق القرآن وخصومها - بدلالة جديدة: فالقرآن «مجعول» من أم الكتاب، أي منسوخ منها بلغة عربية: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ (الزخرف: ٣-٤). وقد كان يمكن لله أن يجعله بلغة أعجمية ولكان بالتالي «قرآناً أعجمياً» (فصلت: ٤٤)، كما الحال في مثال الكتاب المنزل على موسى: ﴿وَآتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾، أو في مثال الكتاب المنزل على ذرية نوح: ﴿وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ﴾ (العنكبوت: ٧). وإنما لأن كل كتاب منزل مجعول من «أم الكتاب»،=

ومن تلك الآيات السبع جميعها يتضح أيضاً أن «الكتاب والحكمة» صيغة ثنائية تحيل لا إلى الرسالة المحمدية حصراً، بل إلى الرسالة النبوية عموماً ضمن سلسلة طويلة من الأنبياء المرسلين تبدأ بإبراهيم وتمرُّ بعيسى وتنتهي بمحمد. وفي سياق هذا المأثور النبوي التليد فإن تلك الصيغة الثنائية لا تقبل فك ارتباط، كما لا يقبل حدُّهما المتقارنان فصلاً، وعلى الأخص إلى «قرآني»، و«سُنَّة» كما يحاول صاحب **الرسالة** أن يقسرها على ذلك قسراً. فاقتران الكتاب والحكمة ثابتة دائمة في المأثور النبوي كما يعيد بناءه النص القرآني. وما كان للحكمة التي أُنزلت على آخر حلقات السلالة الإبراهيمية، ممثلة بالرسول، أن تكون مختلفة في المعنى عن تلك التي أنزلت على أولى الحلقات أو على أواسطها. ولو كانت مختلفة في المعنى كما يذهب إلى ذلك صاحب **الرسالة**، فلماذا لم تسمَّ بالاسم الذي يطابق هذا المعنى، أي «السُنَّة»؟ فبموجب النص القرآني بالذات فإن الله هو من «علَّم آدم الأسماء كلها» (البقرة: ٣١)، فلماذا سيشذُّ صاحب التنزيل عن قواعد التسمية فيسمي الحكمة حكمة تارة، ويسمي بالاسم نفسه «السُنَّة» تارة أخرى؟(١١).

=لذا قد تتعدد أسماؤه كما تتعدد لغاته: فهو تارة التوراة وطوراً الزبور، تارة الإنجيل وطوراً القرآن. وفي هذا السياق المحدد نستطيع أن نفهم «الحكمة» لا على أنها اسم جنس، بل على أنها، مثل بقية الكتب المنزلة، اسم علم. فهي تحتل مكانها في عداد «الزبر» (آل عمران: ٣)، أو «الصحف الأولى» (طه: ١٣٣). ولا يُستبعد أن تكون كاسم علم هي حصراً الحكمة التي أعطيت لسليمان (الأنبياء: ٧٩) فصار ينسب إليها بصفته «الحكيم». ومما يعزز اعتقادنا هذا أن «حكمة سليمان» هي بالفعل واحد من أسفار العهد القديم، وإن كانت لا تحتل مكانها في المصحف العبري لأنها كتبت مباشرة باليونانية، ومن قبل يهودي إسكندراني في القرن الأول قبل الميلاد على الأرجح.

(١١) تصل هذه الملابسة، كما يصطنعها صاحب **الرسالة**، إلى ذروة اللامعقولية عندما يضع في رأس قائمة الآيات السبع التي يستدل منها على أن «الحكمة ها هنا سنَّة رسول الله» الآية ٢٩ من سورة البقرة: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾، وعندما يقدم لهذه الآية بقوله: «فرض الله على الناس اتباع وحيه وسنة رسوله فقال في كتابه: «ربنا...». فما يغيِّبه الشافعي عن وعي قارئه أن القائل في هذه الآية - وقد قال قوله على سبيل الدعاء والتمني - ليس أحداً آخر سوى عميد السلالة الإبراهيمية وابنه إسماعيل عندما رفعا أعمدة البيت في مكة، حاضرة «الأميين» الذين لم يؤتوا بكتاب ولا بحكمة بخلاف بقية أقوام الأنبياء. فهل كان مؤسسا السلالة، اللذان تفصلهما عن خاتمها مئات السنين، يقصدان بالحكمة ها هنا «سنَّة رسول الله»؟

في الواقع ليس صاحب التنزيل، بل صاحب **الرسالة** هو من يخرق هنا قواعد التسمية ويخرق معها قواعد العربية التي وجدناه يؤسسها في معيارية مطلقة للنص القرآني. فليس في معجم العربية ما يمكن أن يستدل منه أن الحكمة تعني السنَّة، ولا أن السنَّة تعني الحكمة. ولو كان لنا التوسع في معنى الحكمة وتعديته إلى ما عداها لكان مسوغاً لنا أن نطلقها على كتاب الله، لا على سنَّة رسوله. فالله، بموجب النص القرآني، هو الحكيم، وهو أحكم الحاكمين. وقد تعدَّته حكمته إلى كتابه فصار يعرف باسم «الذِّكْر الحكيم». وطبقاً **للسان العرب** فإن «الحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم... والحكم والحكمة من العلم... والحكم: العلم والفقه والقضاء بالعدل... والحكيم: العالم وصاحب الحكمة، وقد حَكُمَ أي صار حكيماً».

وبالمقابل، ودوماً طبقاً **للسان العرب**[١٢]، إن الأصل في السنَّة الطريقة، وهي ليست على الدوام بالطريقة المحمودة (وإن أُسقط عليها هذا المعنى الإيجابي في أزمنة متأخرة تمييزاً «لأهل السنَّة» عن غيرهم من أهالي الإسلام). ولئن عرَّف ابن منظور «السنَّة» بأنها «السيرة»، فقد أضاف للحال: «حسنة كانت أو قبيحة». وقد جاء في الحديث: «من سنَّ سنَّة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده، ومن سنَّ سنَّة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده».

وفي النص القرآني نفسه لا يرد أي ذكر لـ «سنَّة رسول الله». بل السنَّة هي حصراً «سنَّة الله» التي ليس لها «تبديل» أو «تحويل»، أو «سنَّة الأولين»، أي ما سنَّه الله لهم وما أنزل بهم من عذاب لكفرهم. وحتى عندما ترد السنَّة في النص القرآني مضافة إلى «الأولين»، وليس إلى الله، فإنها لا تكون في هذه الحال إضافةَ فاعليةٍ، بل إضافة مفعوليةٍ. فهم للسنَّة **موضوع**، لا **ذات**، **مفعول لا فاعل**. فـ «سنَّة الأولين»، التي ترد في

(١٢) ليس لنا أن ننسى أن **لسان العرب** ليس معجماً، بل هو معجم معاجم العربية، إذ جمع ابن منظور مادته من خمسة معاجم كبرى: **تهذيب** الأزهري و**صحاح** الجوهري و**محكم** ابن سيده و**حاشية** ابن بري و**نهاية** ابن الأثير. انظر كتابنا: **إشكاليات العقل العربي**، دار الساقي، ط٣، بيروت ٢٠١٠، ص١٤٣.

النص القرآني في أربع آيات، إنما هي السنَّة التي يمضيها الله فيهم بما يكتبه لهم من عذاب لعدم تصديقهم مرسليه من السلالة الإبراهيمية. وبتعبير القرآن نفسه: إنها ﴿سُنَّةَ اللهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ﴾ (غافر: ٨٥). ذلك أنه ليس من نصاب لبشر في القرآن - بمن في ذلك الرسول - غير أن يكون **مسنوناً له**. أما **السانُّ** فهو الله نفسه، وليس لغيره أن يكون سانّاً. ومن هنا أصلاً الغياب الكبير في القرآن لتعبير «سنَّة رسول الله»، رغم أن هذا الغياب قد جرى هو نفسه تغييبه في رسالة الشافعي، كما في جميع كتب الأصول والفروع والتفسير[١٣].

لكن السؤال، كل السؤال: لمَ يبدي الشافعي، منذ مقدمة مقدمات **الرسالة**، كل هذا التشبث بالمرادفة، التي لا يقبلها منطق البيان القرآني ولا منطق المعجم العربي، بين «الحكمة» المرموقة الحضور في **الكتاب** وبين «سنَّة رسول الله» المرموقة الغياب فيه؟ الجواب لا يخفي نفسه: فما دامت «الحكمة» **مُنزلة** أو **مؤتاة**، بتصريح القرآن، من الله، نصابها في ذلك نصاب «الكتاب» نفسه، فمعنى ذلك أن مرادِفَتها التي هي «السنَّة» منزلة مثلها، ومؤتاة مثلها من عند الله.

والواقع أن **تكريس** السُنَّة شريكةً في المصدر كما في الجوهر للكتاب، وبالتالي في الأهليّة التشريعية، يقوم لكل مشروع الشافعي في **الرسالة** مقام العمود الفقري. وكل ما يتبقى من **الرسالة** بعد ذلك هو محض تفاصيل، أو إذا تمسكنا باستعارة العمود الفقري: محض لحم لكسوة ذلك العظم.

(١٣) يتضامن هذا الغياب الكبير لـ «سنَّة رسول الله» في النص القرآني مع غياب مفردتَي «الشارع» و«الشريعة» مضافتين إلى الرسول. والمرة اليتيمة التي ورد فيها لفظ «الشريعة» في الآية ١٨ من سورة الجاثية ورد بمعنى النهج والطريقة، وبصيغة المفعولية لا الفاعلية: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾. أما فعل «شرع» فقد ورد مرتين: مرة لينسب التشريع في الدين إلى الله وحده: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ (الشورى: ١٣) ومرة ثانية للتنديد بمن يشرع بما لم يأذن به الله: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ الله﴾ (الشورى: ٢١). وتعزز هذه الفاعليةَ التشريعية الإلهية والمفعوليةَ التشريعية النبوية آيةٌ ثالثة يتيمة تؤكد على لسان الله في مخاطبته الرسول في معرض خلافه مع أهل التوراة اليهود وأهل الإنجيل النصارى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾ (المائدة: ٤٨).

هكذا يقول الشافعي في «البيان الرابع»، وهو يؤسس هذه المرة لما يمكن أن نعتبره **مماهاة** وليس فقط مرادَفة: «كل من قَبِل عن الله فرائضَه في كتابه، قبل عن رسول الله سننه... ومن قَبِل عن رسول الله فعن الله قَبِل... فيجمع القبولُ لما في كتاب الله ولسنة رسول الله القبولَ لكل واحد منهما عن الله، وإن تفرقت فروع الأسباب التي قُبِل بها عنهما» (ص٣٣).

وسيقول لاحقاً وهو ينحو نحو مزيد من المماهاة: «إنَّ سنَّته صلَّى الله عليه إذا كانت سنَّة مبيِّنة عن الله معنى ما أراد من مفروضه فيما هو في كتاب يتلونه، وفيما ليس فيه نصُّ كتابٍ يُتلى[14]، فهي كذلك أين كانت، لا يختلف حكم الله ثم حكم رسوله، بل هو لازم بكل حال» (ص١٠٤ - ١٠٥).

هذا التمييز بين «كتاب متلو» و«كتاب غير متلو» - الذي يمثل **سابقة إبستمولوجية** منقطعة النظير إن جاز التعبير - هو بمثابة إلغاء للمسافة الفاصلة بين الكتاب والسنَّة مؤولةً هي الأخرى وحياً منزلاً، ولكنه بخلاف الوحي القرآني غير متلو. وقد يكون الشافعي تحاشى في **الرسالة** استعمال كلمة وحي مطبَّقةً على السنَّة، وآثر أن يتكلم على **إلقاء في الروع** كما في النص التالي: «ما سنَّ رسول الله فيما ليس لله فيه حكم، فبحكم الله سنَّه. وقد سنَّ رسول الله مع كتاب الله، وسنَّ فيما ليس فيه بعينه نص كتاب... [وقد] ألقي في روعه كل ما سنَّ، وسنَّته الحكمة... فكان مما ألقي في روعه سنَّته، وهي الحكمة التي ذكر الله» (ص٨٨-١٠٣). ولكن ما أضمره في **الرسالة** صرَّح به تصريحاً في **الأم**، موسوعته الفقهية التي اشتملت على كل المادة الأولية التي اعتمدها في التأسيس النظري لأصول الفقه في **الرسالة**. هكذا نراه يقول في كتاب «إبطال الاستحسان» من **الأم**: «ما فرض رسول الله (ص) شيئاً قط إلا بوحي، فمن الوحي ما

(١٤) كلمة غامضة في مخطوطات الرسالة، وقد قرأها بعضهم «أحرى»، وقرأها محقق الرسالة «أخرى»، ولا معنى لهما، وسياق النص جعلنا نختار «يتلى».

يتلى، ومنه ما يكون وحياً إلى رسول الله (ص) فيستنُّ به... وقد قيل: ما لم يُتلَ قراناً إنما ألقاه جبريل في روعه بأمر الله فكان وحياً»[١٥].

وبديهي أن الشافعي، المتأخر زمانه نسبياً، لم يكن أول من عمَّد السُنَّة وحياً. فلقد سبقه إلى ذلك أهل الحديث، بل حتى بعض أهل الفقه مثل الأوزاعي الذي روى عن حسان بن عطية أنه قال: «كان الوحي ينزل على رسول الله، ويحضره جبريل بالسنَّة التي تفسره». وقد أورد الشافعي بنفسه في «كتاب النكاح» من **الأم** أقوالاً لثلاثة من المتقدمين عليه - لم يسمِّهم - من «أهل العلم» ذهبوا كلهم إلى اعتبار سنَّة الرسول وحياً أو، على أي حال، ضرباً من الوحي.

فعلى لسان أولهم أنه قال: «أمْرُ الله وجهان، أحدهما وحي ينزله فيُتلى على الناس، والثاني رسالة تأتيه [= الرسول] عن الله بأن افعلْ كذا فيفعله». وهنا يتدخل الشافعي ليمدَّ قائل هذا القول بحجة من القرآن، فيقول: «لعل من حجة من قال هذا القول أن يقول قال الله تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ الله عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾، فيذهب إلى أن الكتاب هو ما يتلى عن الله تعالى، والحكمة هي ما جاءت به الرسالة عن الله مما بيَّنت سنَّة رسول الله». ثم يسوق بعد ذلك على لسان ثاني الثلاثة قوله: «سنَّة رسول الله وجهان، أحدهما ما تبيَّن مما في كتاب الله المبين عن معنى ما أراد الله بحمله خاصاً وعاماً، والآخر ما ألهمه الله من الحكمة، وإلهام الأنبياء وحي. ثم يتبعه بقول الثالث: «سنَّة رسول الله وحي وبيان عن وحي، وأمر جعله الله إليه بما ألهمه من حكمته وخصَّه به من نبوَّته». وينتهي الشافعي من كل ذلك إلى القول على لسان نفسه: «ليس تعدو السنَّة كلها واحداً من هذه المعاني التي وصفتُ باختلاف من حكيتُ عنه من أهل العلم»[١٦].

---

(١٥) الإمام الشافعي، **الأم**، دار الفكر، ط٢، بيروت ١٩٨٣، ج٧، ص٣١٤. وقد استعاد المزني، كبير تلامذة الشافعي، هذه لمقولة بصيغة مختلفة قليلاً في **مختصره**، ونصها كالآتي: «ما فرض رسول الله من صدقة أو عقول فإنما نزل به الوحي، وقيل لم يبيِّن رسول الله شيئاً قط إلا بوحي من الله، فمن الوحي ما يتلى ومنه ما يكون وحياً إلى رسول الله فيستن به» (**مختصر** لمزني، في كتاب **الأم**، ج٨، ص٢٦٠٤).

(١٦) **الأم**، ج٥، ص١٣٦-١٣٧.

ولكن رغم وجود متقدمين على الشافعي من «أهل العلم» سبقوه إلى القول بوحي السنَّة، فإن أقوالهم كانت ستبقى مجرد أقوال متناثرة هنا وهناك لولا أن الشافعي أسَّسها في **جسم نظري متماسك**. ومن هذا المنظور نستطيع أن نقول **إن الشافعي، في تكريسه السنَّة وحياً مقارناً لوحي القرآن، لم يكن ابن عصره بقدر ما كان صانع عصره**. وذلك ليس بمعنى أنه أول من قال، بل بمعنى أنه أول من جعل **النصاب الإبستمولوجي** للكتاب والسنَّة واحداً في المرجعية كما في الحجِّية، حتى أمكن لأول دارس متخصص له من الأزمنة الحديثة أن يقول: «الشافعي يعتبر الكتاب والسنَّة مرتبة واحدة في العلم في هذه الشريعة، بل يعتبرهما المصدر الوحيد لهذه الشريعة، لأن غيرهما من ينابيع الاستدلال محمول عليهما، ومقتبس من روحهما، وإن لم يؤخذ من نصهما. فمصادر الاستدلال كلها، مهما تتعدد وتتنوع، راجعة إلى أصل واحد يتكون من شعبتين، هما الكتاب والسنَّة»[١٧].

ولكن لئن يكن الشافعي قد استحق على مجهوده هذا تلقيبه بـ «ناصر السنَّة»، فهذا لا يعني أن مشروعه في «قَرْأَنَة» السنَّة لم يصطدم بأي مقاومة. فبعض معالم هذه المقاومة، التي تمت تصفيتها تصفية نهائية في القرون التالية على إثر هزيمة المعتزلة واكتساح أهل الحديث لكل الساحة الفقهية، نستشفها في كتابات الشافعي نفسه، وتحديداً في **الرسالة** وفي **الأم**[١٨]. وقد صدرت هذه المقاومة عمن يمكن تسميتهم بـ «القرآنيين»، وإن كان يصعب تحديد هويتهم بعد محق آثارهم. ونقصد بـ «القرآنيين» من اعتبروا **الكتاب** وحده، دون السنَّة المستلحقة به، المرجع الوحيد في البيان الإلهي. وقد ضمَّن الشافعي

(١٧) الإمام محمد أبو زهرة، **الشافعي حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، طبعة دار الفكر العربي المصورة، القاهرة ١٩٩٦، ص١٦٨.

(١٨) عندما نتحدث عن «كتابات» الشافعي ينبغي أن نلزم الحذر الشديد: فالشافعي لم يكتب، بل أملى. وقد روى عنه **الرسالة** الربيع بن سليمان، كما روى **الأم** البويطي (أو هكذا يقال). ورواية هذين، على شهرتها، كانت بالسماع وجرى تناقلها بالسماع. وأقدم نسخة مخطوطة من **الرسالة**، وهي المنسوبة بالإجازة إلى الربيع، تحمل تاريخ ٢٦٥هـ، أي بعد نيِّف وستين سنة من وفاة الشافعي.

«كتاب جماع العلم» من **الأم** إشارة صريحة إليهم في معرض الرد عليهم وإثبات حجِّية السنَّة في باب أفرده تحت عنوان «باب حكاية قول الطائفة التي ردَّت الأخبار كلها» [أي الأحاديث]. وهذا نص ما قال:

«قال لي قائل ينسب إلى العلم بمذهب أصحابه(١٩): أنت عربي، والقران نزل بلسان من أنت منهم، وأنت أدرى بحفظه، وفيه لله فرائض أنزلها لو شكَّ فيها شاكٌّ وقد تلبس عليه القران بحرف منها، استتبته، فإن تاب وإلا قتلته. وقد قال عز وجل في القران: «تبياناً لكل شيء»، فكيف جاز... عندك حديث ترويه عن رجل آخر عن آخر عن آخر، أو حديثان أو ثلاثة، حتى تبلغ به رسول الله (ص)، وقد وجدتك ومن ذهب مذهبك لا تبرئون أحداً لقيتموه، وقدمتموه في الصدق والحفظ، من أن يغلط وينسى ويخطئ في حديثه، بل وجدتكم تقولون لغير واحد منهم: أخطأ فلان في حديث كذا وفلان في حديث كذا، ووجدتكم تقولون، لو قال رجل لحديث أحللتم به وحرمتم: لم يقل هذا رسول الله (ص)، إنما أخطأتم أو مَن حدَّثكم، وكذبتم أو مَن حدَّثكم، لم تستتيبوه، ولم تزيدوه على أن تقولوا بئس ما قلت، أفيجوز أن يفرَّق بين شيء من أحكام القران، وظاهره واحد عند من سمعه، بخبر مَن هو كما وصفتم، وتقيمون أخبارهم مقام كتاب الله، وأنتم تعطون بها وتمنعون بها؟»(٢٠).

ومع أن الشافعي هو المشرِّع الرائد للتسوية بين القرآن والحديث في المصدرية الإلهية وفي الأهلية التشريعية، فإنه لا يتردد في أن «يشدد النكير» على الحديث - وعلى راويه - إذ بدا له وكأنه ينقض دعواه. وذلك هو موقفه من حديث عرض الحديث على القرآن لبيان صحته من عدمها. فقد سأله محاوره الافتراضي - و**الرسالة** كلها مبنية صياغةً حول الحوار الافتراضي بين الشافعي وسائله المتخيَّل - تعليقاً على أطروحته

(١٩) يذهب محمد الخضري إلى أن المعنيين بهؤلاء «الأصحاب» المعتزلة، ولكن لا يستبعد أيضاً أن يكونوا من خوارج.

(٢٠) **الأم**، ج٧، ص٢٨٧.

القائلة «لم تكن السنَّة إلا تبعاً لكتاب الله، ولا تكون السنَّة إلا تبعاً لكتاب الله، وبمثل تنزيله»، سأله: «هذا عندي كما وصفتَ، أفتجد حجة على من روى أن النبي قال: «ما جاءكم عني فاعرضوه على كتاب الله، فما وافقه فأنا قلته، وما خالفه فلم أقله»؟ فكان ردُّ الشافعي الباتر: «ما روى هذا أحد يثبت حديثه في شيء صغُر ولا كبر، وهذه أيضاً رواية منقطعة عن رجل مجهول، ونحن لا نقبل مثل هذه الرواية في شيء» (ص٢٢٤-٢٢٥).

وليس يعسر علينا أن ندرك أن الشافعي لم يرفض الحديث لأنه منقطع الرواية - فما أكثر ما احتج هو نفسه بالمرسلات والمنقطعات! - بل لما يرسمه من علامة استفهام حول **أطروحته المركزية عن مماهاة السنَّة للكتاب**. ونحن لا نشك على كل حال أن حديث عرض الحديث على القرآن هو من وضع بعض «القرآنيين» الذين أرادوا أن يجابهوا «الحديثيين» بمثل سلاحهم. ولكننا لا نشك أيضاً في أن الحديث الضدِّي التالي الذي سيستشهد به الشافعي هو من وضع بعض «الحديثيين» الذين أرادوا أن يردوا على «القرآنيين» صاعهم صاعَين. فردَّاً على مُحاوره الافتراضي الذي سأله أن يأتيه برواية عن النبي تنقض الرواية السابقة، أجاب الشافعي: «أخبرنا سفيان قال أخبرني سالم أبو النضر أنه سمع عبيد الله بن أبي رافع يحدِّث عن أبيه أن النبي قال: «لا ألقينَّ أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به أو نهيتُ عنه، فيقول: لا أدري، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه» (ص٢٢٥-٢٢٦)[٢١].

(٢١) هذا الحديث لم يرد في **الصحيحين**، ومع ذلك فقد تعددت رواياته (وأسانيده) ومنها رواية المقدام بن معدي كرب قال: «حرَّم النبي (ص) أشياء يوم خيبر، منها الحمار الأهلي وغيره، فقال رسول الله (ص): يوشك أن يقعد الرجل منكم على أريكته، يحدِّث بحديثي، فيقول: بيني وبينكم كتاب الله، فما وجدناه فيه حلالاً استحللناه، وما وجدناه فيه حراماً حرَّمناه، وإن ما حرَّم رسول الله كما حرَّم الله». وقد كان الشافعي نفسه أورد عن المطَّلب بن حَنْطب أن «رسول الله (ص) قال: ما تركت شيئاً مما أمركم الله به إلا وقد أمرتكم به، ولا تركت شيئاً مما نهاكم الله عنه إلا وقد نهيتكم عنه» (ص٨٧). والحال أنه لم يأت ذكر لتحريم الحمار الأهلي في القرآن. وهذا مع العلم بأن قائمة التحريمات التي ستوضع على لسان النبي من دون أن يكون قد أتى لها ذكر في القرآن ستتطاول حتى تتعدى الخمسين تحريماً، ومنها - وهو أغربها - حديث تحريم قتل الجراد كما رواه الطبراني عن أبي زهير النميري من أن «رسول الله (ص) قال: لا تقتلوا الجراد، فإنه جند الله الأعظم».

والواقع أنه حتى عندما يصطدم الشافعي بأحاديث «صحيحة» على شرطه تنقض دعواه عن المصدر الإلهي للسنَّة وتؤكد على العكس على بشريتها وبشرية الرسول الصادرة عنه، فإنه لا يعدم وسيلة للالتفاف على مضمونها المناقض، متوسلاً إلى ذلك بما سنسمِّيه **بالعقل التخريجي**، وهو عقل نمطي يتحكم بكل «الإبستمولوجيا الحديثية» كما سنرى ذلك لاحقاً في مثال ابن قتيبة. ففي السياق نفسه الذي وجدنا الشافعي يؤكد فيه أن «السنَّة» إلهام إلهي أو وحي منزل أو في أدنى الأحوال بيان عن وحي منزل، يورد الحديث التالي الموضوع على لسان الرسول: «إنما أنا بشر، وإنكم لتختصمون إليَّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن [= أبلغ] بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع منه، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه، فلا يأخذنَّه، فإنما أقطع له قطعة من نار[٢٢]». وفي الوقت الذي يتجاهل فيه الشافعي البشرية الصارخة التي ينطق بها هذا الحديث، فإنه لا يجد من تخريج آخر سوى أن يقول: «فأخبر [= رسول الله] أنه يقضي على الظاهر من كلام الخصمَين» (ص١٥٦). ولا شك أن «الحكم بالظاهر وعلى الظاهر» هو مفتاح أساسي من مفاتيح الشافعي في قراءته «كيف البيان». وليس لنا أن نتوقف عند هذه **القراءة الظاهرية** التي لا بد أن يؤتيها حقَّها كل من يدرس الشافعي[٢٣]. ولكن الحكم بمقتضى الظاهر، وهو الحكم الوحيد الذي في متاح البشر - إذ لله وحده بموجب النص القرآني «علم الغيب» والعلم «بذات الصدور» - يترك بالضرورة الباب مفتوحاً على مصراعيه أمام الخطأ البشري. فكيف يمكن أن ينسب مثل هذا الخطأ إلى إلهام إلهي؟ وهل من حاجة بشرية أصلاً إلى إلهام إلهي إلا للحكم على الباطن، وبالتالي لتفادي الحكم بالخطأ على الظاهر؟

(٢٢) «كتاب جماع العلم» من **الأم**، ج٧، ص١١.

(٢٣) انظر على سبيل المثال الإمام محمد أبو زهرة في كتابه عن الشافعي: «إن الشافعي رضي الله عنه يستمسك بالنصوص يفهمها على مقتضى ما تدل عليه في اللسان العربي... لذلك نستطيع أن نقول إنه يعتمد في تفسيره للشريعة، واستخراج أحكامها، والاستدلال بأصولها على فروعها، على الظاهر الذي تدل عليه النصوص... ويقرر أن الشريعة لا تنفذ إلا حسب الظاهر، ولا يتجه أولياء الأمر في تطبيقها إلى الباطن لأن الأحكام على الظاهر، والله ولي الغيب» (**الشافعي**، ص٢٨٧-٢٨٨).

والحق أن حديث «إنما أنا بشر» - الذي تتعدد رواياته وأسانيده وكلها «صحيحة» على شرط الشافعي، وعلى شرط الشيخين من بعده - إنما ينهض دليلاً حاسماً لا على وجوب الجمع، بل على وجوب التفريق بين **كتاب** مصدره إلهي **وسنَّة** صادرة عن الرسول من حيث هو بشر. وقد حذَّر الرسول نفسه في أكثر من حديث موضوع على لسانه من الخلط بين أمر الله وأمره هو: فأمر الله منزَّه عن الباطل وأمره هو غير منزَّه عن الخطأ، لأنه بنص القرآن، مثنى وثلاث ورباع، رسول **بشر**. وبنص الحديث أيضاً: فعبارة «إنما أنا بشر» تتردد نحواً من خمس وستين مرة في المدونة الحديثية الكبرى التي تؤلفها «الكتب التسعة». وهذا ليس فقط في حديث التقاضي الذي أورده الشافعي وصححه الشيخان واعتمده سائر أصحاب المسانيد والسُنن، بل كذلك في عدة أحاديث أقرَّ فيها الرسول بأنه، مثله مثل غيره من البشر، قد يصيب ويخطئ، وقد يغضب وينسى، وقد يغلط في الحكم والتقدير، وقد يقضي حتى بغير حق، مهما سعى إلى أن يتحرَّاه، لأنه لم يؤتَ له، مثله مثل سائر البشر، أن يقضي إلا على الظاهر دون الباطن. ولندع الأحاديث تتكلم من تلقاء نفسها، وكلها، كما نوَّهنا ونعيد التنويه، «صحيحة» على شرط الشافعي والشيخين، ناهيك عن شرط سائر أصحاب المسانيد والسنن:

«عن أم سَلَمة زوج النبي (ص) أن رسول الله (ص) سمع خصومة بباب حجرته فخرج إليهم فقال: إنما أنا بشر وإنه يأتيني الخصم فلعل بعضكم أن يكون أبلغ من بعض، فأحسب أنه صادق، فأقضي له بذلك، فمن قضيت له بحق مسلم، فإنما هي قطعة من النار، فليأخذ بها أو ليتركها» (البخاري). وفي رواية أخرى: «إنما أقضي على نحو ما أسمع» (النسائي)، وفي رواية ثالثة: «إنما أقضي لكم على نحو مما أسمع منكم» (ابن ماجة)، وفي رابعة: «إنما أقضي بينكم برأيي فيما لم ينزل عليَّ فيه» (أبو داود).

وفي حديث الزيادة أو النقص في الصلاة قيل للرسول وقد صلَّى بالناس ظهراً خمساً: «أيا رسول الله أحدَثَ في الصلاة شيء؟»، فكان جوابه:

«لو حدث في الصلاة شيء لنبأتكم به، ولكن إنما أنا بشر مثلكم، أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكِّروني» (البخاري ومسلم وابن ماجة وأحمد).

وفي حديث تأبير النخل ترد الروايتان التاليتان:

- «عن رافع بن خديج قال: قدم نبي الله (ص) المدينة وهم يأبرون [= يلقِّحون] النخل، فقال: ما تصنعون؟ قالوا: كنا نصنعه [= أي في الجاهلية]، قال: لعلكم لو لم تفعلوا كان خيراً، فتركوه فنقصت، فذكروا له ذلك فقال: إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر» (مسلم).
- وعن عبيد الله عن أبيه قال: مررت مع رسول الله (ص) في نخل فرأى قوماً يلقِّحون النخل، فقال: ما يصنع هؤلاء؟ قالوا: يأخذون من الذكر فيجعلونه في الأنثى، قال: ما أظن ذلك يغني عنهم شيئاً، فبلَغَهم فتركوه، فنزلوا عنها، فبلغ النبي (ص) فقال: إنما هو الظن إن كان يغني شيئاً فاصنعوه، فإنما أنا بشر مثلكم، وإن الظن يخطئ ويصيب، ولكن ما قلت لكم: قال الله فلن أكذب على الله»[٢٤] (ابن ماجة).

وأخيراً حديث الخطأ في الحكم، وبالتالي في العقاب، في حال الغضب. وقد وردت في هذا الحديث نحو من ثلاثين رواية صحَّح أكثرها مسلم وأحمد بن حنبل.

- «عن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله (ص) يقول: اللهم إنما محمد بشر يغضب كما يغضب البشر، وإني قد اتخذت عنك عهداً لن تُخْلِفَنيه: فأيما مؤمن آذيته أو سببته أو جلدته، فاجعلها له كفارة وقربة تقرِّبه بها إليك يوم القيامة» (مسلم).

(٢٤) لهذا الحديث روايات أخرى تؤكد أن الرسول ما كان يقول إلهاماً من الله إلا في أمور الآخرة؛ أما في أمور الدنيا فهو غير ملهم، أو حتى مكفوف اليد. ومنها ما رواه مسلم في **صحيحه**: «إذا أمرتكم بشيء من أمر الله عز وجل فأتوا منه ما استطعتم، وإذا أمرتكم بشيء من أمر دنياكم فأنتم أعلم بأمور دنياكم». وما رواه أحمد في **مسنده**: «إذا كان شيء من أمر دنياكم فأنتم أعلم به، فإذا كان من أمر دينكم فإليّ». انظر توظيفنا لهذه الروايات في دراستنا عن «بذور للعلمانية في الإسلام» التي أبطلنا فيها قول من قال إن الإسلام لم يعرف التمييز بين الدنيا والآخرة، أو بين الدين والدولة، أو بين الخلافة والمُلك، على نحو ما عرفته المسيحية من خلال القولة الإنجيلية المشهورة: «أعطوا ما لله وما لقيصر لقيصر (**هرطقات ١**، دار الساقي، ط٢، بيروت ٢٠٠٨، ص١٩-٣٨).

- «عن عائشة قالت إن أعداد العرب كثروا على رسول الله حتى غمُّوه... فقال: اللهم! العنهم، فقالت عائشة: يا رسول الله هلك القوم، فقال: كلا والله يا بنت أبي بكر، لقد اشترطت على ربي عز وجل شرطاً لا خُلف له فقلت: إنما أنا بشر يضيق بما يضيق به البشر، فأي المؤمنين بدرت إليه مني بادرة فاجعلها له كفارة» (أحمد).
- «عن أنس بن مالك قال: كانت عند أم سليم يتيمة، فرأى رسول الله اليتيمة فقال: أنتِ هيه لقد كبرت لا كَبُرَ سنُّك، فرجعت اليتيمة إلى أم سليم تبكي، فقالت أم سليم: ما لك يا بنيَّة؟ قالت الجارية: دعا عليَّ نبي الله أن لا يكبر سني، فالآن لا يكبر سني أبداً، فخرجت أم سليم مستعجلة تلوث خمارها حتى لقيت رسول الله (ص)، فقال لها: ما لك يا أم سليم؟ فقالت: يا نبي الله أدعوت على يتيمتي؟ قال: وما ذاك يا أم سليم؟... أما تعلمين أني اشترطت على ربي فقلت: إنما أنا بشر أرضى كما يرضى البشر وأغضب كما يغضب البشر، فأيما أحد دعوت عليه من أمتي بدعوة ليس لها بأهل أن يجعلها له طهوراً وزكاة وقربة يقرِّبه بها منه يوم القيامة؟» (مسلم).

إن عظَمة هذه الأحاديث المنسوبة إلى الرسول تكمن تحديداً في تثبيت انتمائه إلى **الشرط البشري** وإلى لازمة هذا الشرط التي لا تقبل انفكاكاً عنه: **الخطأ البشري**. وبديهي أننا لا ندري مدى الصحة التاريخية لهذه الأحاديث الخمسة والستين ولآلاف غيرها مما تحتويه دفتا المدونة الحديثية التي عرفت تضخماً متسارعاً ابتداءً من القرن الثالث للهجرة. فأمر الصحة التاريخية في هذا الموضوع بات أشبه بعلم الباطن الذي لا يعلمه، بموجب النص القرآني، سوى الله. ولكن بالمقابل عندما نتحدث عن صحة الأحاديث الخمسة والستين التي تؤكد بشرية الرسول، وبالتالي قابلية سريان الخطأ عليه كسائر البشر - إلا فيما يوحى إليه وحياً وهو حصراً قرآني - فإنما نقصد شروط الصحة كما حددها أهل الحديث، وفي مقدمتهم الشافعي ومن بعده الشيخان وسائر أصحاب المسانيد والسنن، وهي شروط تتصل حصراً بالرواية والرواة وسلاسل الإسناد وتعديل الرجال،

ونادراً ما تتطرق إلى مضمون الأحاديث[٢٥]. وما لم يتدخل **العقل التخريجي** ليخلط الحدود بين الحق والباطل وليعتسف في التأويل فلا مجال للشك في أن تلك الأحاديث الخمسة والستين - التي يستشهد الشافعي ببعضها أصلاً - ترسم علامة استفهام كبرى حول دعوى صاحب **الرسالة** عن «وحي السنَّة». فليس الغضب والرضا، والنسيان والاستدراك، والحكم بالظاهر والمسموع كما في حديث التقاضي، والعقاب بالخطأ سبّاً أو جلداً، واستنزال اللعنة والدعاء بغير ذنب كما في حديث عائشة وأم سليم، وإبداء الرأي في ما لا علم فيه لمبديه ولا خبرة له به كما في حديث تأبير النخل، ليس كل ذلك من نصاب وحي ذي مصدر إلهي. بل ذلك من نصاب الشرط البشري بنقصه وقصوره عن إدراك مراتب الكمال. والأحاديث الخمسة والستون تؤكد، ولا تلغي، الصورة القرآنية لرسول بشر ﴿يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الأَسْوَاقِ﴾ (الفرقان: ٧)، ولسان حاله يقول، أو مأمور إلهياً بالأحرى بأن يقول: ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾ (فصلت: ٦). وصحيح أن هذه الآية، وكذلك الآية ١١٠ من سورة الكهف، تخصصان المثلية البشرية للرسول باستثناء واحد وهو أنه **يوحى إليه**، إلا أن هذا الاستثناء عائد إلى لحظات الوحي دون غيرها. أما عندما يصمت الوحي أو ينقطع - وانقطاعه قد يدوم شهراً - فإن الرسول يعود بشراً غير مستثنى من المثلية البشرية بشيء. والحال أن هذه المثلية البشرية هي ما يريد صاحب **الرسالة** أن ينفيه. فعنده أن الرسول هو في حالة وحي دائم، وكلما نطق وكيفما نطق فإنما ينطق عن وحي. وعلى هذا النحو تغدو السنَّة قرآناً بعد القرآن. ولكن أليس من شأن «قرْأنة» السنَّة أن تتأدى إلى «تسنين» القرآن؟ وبالفعل، سوف نرى أن الشافعي لن يتردد في أن يقول - على الأقل كما قُوِّل - إن

(٢٥) لا بد من التعامل مع مفهوم عدالة الرجال بحذر إبستمولوجي كبير. فأمر هذه العدالة من الباطن يشبه أمر الصحة التاريخية. إذ إن عدالة الرجال هي هنا أيضاً على الظاهر. فنحن لا ندري هل كان المعدَّلون عدلاء حقاً، ولكن كل ما ندريه أنه قد جرى تعديلهم بموجب قواعد أهل الحديث وضوابطهم. وبتعديلهم هذا «صحَّت» الأحاديث التي رووها أو رويت على ألسنتهم: فهي «صحيحة» على شرط الشيخين في الإسناد، ولكن ليس بالضرورة على شرط المطابقة الموضوعية للواقع وللحقيقة التاريخيين. وسوف تكون لنا إلى هذا الموضوع عودة.

«السنَّة حاكمة على القران»، هذا إن لم تكن ناسخة له طبقاً للفرضية التي ستُكتب لها الغلبة بعد الشافعي. فما دام كل ما يصدر عن الرسول من قول أو فعل أو حتى سكوت إنما يصدر عن وحي، فمعنى ذلك أن كل مسافة فاصلة بين القرآن والسنَّة قد انتفت، وانتفت معها المثلية البشرية للرسول، وصار الاستثناء الإلهي لأويقات الوحي قاعدة عامة يسري مفعولها حتى على لحظات الغضب والضيق والسهو والشتم واللعن التي قد تنتاب الرسول من حيث هو بشر لا يملك دفعاً لبشريته ولا يستثنيه مرسله نفسه من حكم هذه البشرية إلا في اللحظات التي يبلغه فيها رسالته.

أفنغالي إذا قلنا إن الشافعي نفَّذ انقلاباً حقيقياً على الصعيد اللاهوتي والإبستمولوجي معاً عندما جعل للسنَّة الرسولية البشرية نصاباً إلهياً وبوَّأها منزلة الأصل مع **الكتاب** وكرَّسها شريكة له في التحكم بمصائر كل العقل في الإسلام، سواء منه العقل الديني أو العقل المعرفي؟

وعندما يقال لنا إن الشافعي كان لعلم الشرع ما كانه أرسطو لعلم المنطق والخليل لعلم العروض، فلا بد أن نلاحظ أن هذه المماثلة التي كان الفخر الرازي أتقن حبكها، وأعاد أحمد أمين - ومن بعده الجابري - إدخالها إلى الحقل التداولي للثقافة العربية الحديثة، إنما هي مماثلة مضلِّلة[٢٦]. فالدور الذي اضطلع به الشافعي لم يكن مجرد دور المنظم الذي يصوغ في قانون كلي ما يعرفه سائر الناس بمحض

(٢٦) قال الفخر الرازي في **مناقب الشافعي**: «اعلم أن نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطاطاليس إلى علم المنطق، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض. ذلك أن الناس كانوا قبل أرسطاطاليس يستدلون ويعترضون بمجرد طباعهم السليمة، لكن ما كان عندهم قانون مخلَّص في كيفية ترتيب الحدود والبراهين، فلا جرم كانت كلماتهم مشوشة ومضطربة، فإن مجرد الطبع إذا لم يستعن بالقانون الكلي قلما أفلح. فلما رأى أرسطو ذلك اعتزل عن الناس مدة مديدة فاستخرج علم المنطق ووضع للخلق بسببه قانوناً كلياً... وكذلك الشعراء كانوا قبل الخليل بن أحمد ينظمون أشعاراً، وكان اعتمادهم على مجرد الطبع، فاستخرج الخليل علم العروض فكان قانوناً كلياً في معرفة مصالح الشعر ومفاسده. فكذلك هاهنا الناس كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة... فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع، فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم الشريعة كنسبة أرسطو إلى علم العقل».

الطبع. بل كان، إذا استعرنا لغة الحركات الانقلابية الحديثة، مؤسساً لـ «جمهورية جديدة». وباستعارة لغة ابن خلدون فإنه لم يكن محض متابع لمن تقدمه، بل كان رائداً ومدشِّناً لـ «نشأة مستأنفة». ولم يكن دوره الانقلابي في مجال أصول الشريعة بأقل من ذاك الذي اضطلع به معاوية في مجال تاريخ السياسة بتأسيسه الخلافة الأموية أو أبو العباس السفاح بتأسيسه الخلافة العباسية. فمن بعده لن يعود أي شيء على الصعيد اللاهوتي والمعرفي كما كان من قبله. فالسنَّة صارت **كتاباً** مع **الكتاب** وأحيطت بمثل هالة الوحي التي تحيط بالتنزيل. **ولعل مثل هذا الانقلاب التأليهي في الإسلام لا يجد ما يناظره في تاريخ الأديان سوى الانقلاب الذي شهدته المسيحية في القرن الرابع الميلادي عندما جرى، مع تنصُّر الإمبراطورية الرومانية، تنصيب المسيح إلهاً ابناً مشاركاً في الجوهر للإله الأب. ولكن مع هذا الفارق: فبدلاً من تأليه شخص الرسول، جرى تكريس المصدرية الإلهية لسنَّته – أو كلمته حسب التعبير المسيحي الوارث لـ «اللوغوس» الإغريقي – وهذا أقصى ما كان يمكن أن يتقبله دين كالإسلام قام في أساسه على التوحيد التجريدي**. أما بالمقابل في المسيحية، القائمة على التوحيد التشخيصي، فإن «الكلمة» التي «كانت في البدء» و«كانت هي الله» هي التي «صارت بشراً» حسب التعبير الشهير ليوحنا الإنجيلي.

حجِّية خبر الواحد (منهج المماثلة)

قد لا نغالي إذا قلنا إن الشافعي لم يكن مؤسساً لعلم أصول الفقه في الإسلام فحسب، بل كان كذلك، وقبل ذلك، مؤسس نظرية المعرفة في الإسلام.

ولئن كانت هذه الريادة الإبستمولوجية تتمثل قبل كل شيء في شرعنته للسنَّة، فإن هذه الشرعنة نفسها قد تمت على مرحلتين. وكما سنرى حالاً، لم يكن دوره في ثانية هاتين المرحلتين أقل ريادية عنه في أولاهما.

وبالفعل، إن يكن الشافعي قد خصص الشطر الأول من **الرسالة** لتكريس **الحجِّية الإلهية** للسنَّة، فقد خصص الشطر الثاني منها لتكريس **الحجِّية الإبستمولوجية** لخبر الواحد من السنَّة إياها.

ولئن يكن الشافعي توسَّل في إثبات الحجِّية الإلهية بمنهج **المطابقة**، اللامشروعة دلالياً ومعجمياً، بين الحكمة المنزلة طبقاً للنص القرآني وبين السنَّة الموضوعة على لسان النبي أو المنسوبة إلى فعله، فقد لجأ في إثبات الحجِّية الإبستمولوجية لهذه السنَّة إلى منهج لا يقل لامشروعية هو منهج **المماثلة**، بل **المشابهة** التي لا أساس لها سوى القياس الناقص.

فمنذ كتاب **الأم**، وفي «باب حكاية قول من ردَّ خبر الخاصة»، كان الشافعي أجرى تمريناً أولياً، من منظور نظرية المعرفة، لإثبات حجِّية خبر الواحد. ولكن ما كان محض «لعثمة» إبستمولوجية في كتاب **الأم** أخذ شكل تأسيس نظري متكامل في كتاب **الرسالة**، من خلال الباب المطوَّل الذي أفرده في أكثر من ثلاثمئة فقرة تحت عنوان «باب خبر الواحد»[٢٧].

وكما لنا أن نتوقع فإن الشافعي يفتتح هذا الباب بفقرة يضمِّنها شروط ضمانة الصحة - معرفياً وأخلاقياً - التي دَرَج المأثور، من قبله ومن بعده، على اشتراطها في رواة الخبر الواحد. يقول:

«لا تقوم الحجة بخبر الخاصة حتى يجمع أموراً، منها: أن يكون مَنْ حدَّث به ثقة في دينه، معروفاً بالصدق في حديثه، عاقلاً لما يحدِّث به، عالماً بما يحيل معاني الحديث من اللفظ، وأن يكون ممن يؤدي الحديث بحروفه كما سمع، لا يحدِّث به على المعنى، لأنه إذا حدَّث به على المعنى وهو غير عالم يحيل معناه، لم يَدْرِ لعله يحيل الحلال إلى

(٢٧) لنذكر، على سبيل المقارنة فحسب، أن الأبواب الأربعة التي أفردها الشافعي من **الرسالة** لإثبات الحجِّية الإلهية للسنَّة النبوية، أو المنسوبة بتعبير أدق إلى النبي، لم تتضمن سوى ست وسبعين فقرة.

حرام [والحرام إلى حلال]، وإذا أداه بحروفه فلم يبقَ وجه يُخاف فيه إحالته الحديث، حافظاً إن حدَّث به من حفظه، حافظاً لكتابه إن حدَّث من كتابه، بريَّاً من أن يكون مدلساً يحدِّث عن مَنْ لقي ما لم يسمع منه ويحدِّث عن النبي ما يحدِّث الثقات خلافَه عن النبي. ويكون هكذا مَن فوقه ممَّن حدَّثه حتى يُنتهى بالحديث موصولاً إلى النبي أو إلى من انتهى به إليه دونه، لأن كل منهم مثبِت لمن حدَّثه، ومثبت على من حدَّث عنه، فلا يُستغنى في كل واحد منهم عما وصفتُ»[٢٨].

ومع أن الشافعي يعتبر أن كل ما قاله عن ضمانة الصحة الأخلاقية والمعرفية لراوية الحديث أصل قائم في ذاته، وبالتالي «لا يكون قياساً على غيره» لأن «القياس أضعف من الأصل» (ص٣٧٢)، فإنه «يتنازل»، بناء على طلب مُحاوِره الافتراضي، ليقيس رواية الراوي على شهادة الشاهد، أو - بتعبيره - لـ «يمثِّل» بها عليها تحاشياً منه لإضعاف الأصل بقياسه على غيره. والحال أن ما يفاجئ قارئ **الرسالة** أن المشروطية التي يضعها الشافعي لقبول الرواية هي أدنى بكثير من المشروطية التي وضعها النص القرآني لقبول الشهادة. فمعلوم أن القرآن قضى بأربعة شهود في الزنا (النساء: ١٥ والنور: ٢٤)، وبشاهدين اثنين من الرجال (أو برجل وامرأتين) في الأموال (البقرة: ٢٨٢) وفي الوصية (المائدة: ١٠٦) وفي الطلاق (الطلاق: ٢)، وبالتالي - وقياساً على ذلك - في القصاص وسائر الأقضية والحدود على ما ذهبت إليه جميع مدارس الفقه في الإسلام[٢٩]. والحال أيضاً أن الشافعي، في الوقت الذي لا يجيز فيه «شهادة شاهد وحده»، يصرح بـ «قبول خبر الواحد»، ويعضد تصريحه هذا بالقول: «أقْبَلُ في الحديث الواحدَ والمرأةَ، ولا أقبل واحداً منهما وحده في الشهادة» (ص٣٧٣ و٣٨٣).

وهكذا يتضح للحال لماذا أصرَّ الشافعي على التبيين لمُحاوره الافتراضي التزامه **بمبدأ المماثلة لا المقايسة**. فلو كان قاس الرواية على الشهادة لكان ملزماً بألا يقبل بخبر

(٢٨) **الرسالة**، ص٣٧٠-٣٧٢. ومن الآن فصاعداً سنكتفي في الشواهد بالإشارة إلى رقم الصفحة.

(٢٩) خلا استثناء واحد وهو قبول شهادة امرأة واحدة في ما لا يطلع عليه إلا النساء من عيوب النساء.

الواحد إلا إذا رواه اثنان. والحال أنه قبِل به في الحديث بنصف هذا العدد، بل بنصف هذا النصف إذا أخذنا بعين الاعتبار أنه لم يقبل في الحديث «الواحدَ» فحسب، بل كذلك «المرأة» التي شهادتها بموجب نص الآية ٢٨٢ من سورة البقرة بنصف شهادة الرجل.

وليس هذا فحسب. فالشافعي، في تهوينه من شأن المشروطية العددية، ذهب إلى أبعد من ذلك بكثير. فشهادة الأربعة أو الاثنين تبقى فاعليتها محصورة بمتعاقدَين اثنين كما في حالات الزنا أو الطلاق أو الدَيْن. وسواء أكانت صادقة أم كاذبة فإن المنفعة أو المضرَّة المترتبة عليها لا تتعدى الزاني والزانية، أو الرجل المطلِّق والمرأة المطلَّقة، أو الدائن والمدين. وبالمقابل، إن خبر الواحد، الذي يخفض نصاب مشروطيته العددية إلى النصف أو حتى الربع، هو خبر «يُحِلُّ ويُحرِّم» - بتعبير الشافعي نفسه (٤٥٨) - للأمة بأسرها. وذلك هو **المسكوت الكبير عنه** في كل المماثلة التي يقيمها الشافعي بين رواية الراوي وشهادة الشاهد. وهذا المسكوت عنه يبقى مسكوتاً عنه حتى عندما يقرُّ الشافعي بأن هذه **المماثلة** لا تصحُّ إلا بقدر ما تقترن **بمفارقة**، وتحديداً بمفارقة **عددية**. وحسب تعبير الشافعي نفسه، إن خبر الواحد، «المجامع للشهادة» في وجوب قبوله، «مفارق لها في عدده» (ص٣٨٦). ولكن لئن اقترنت المجامعة بين الشهادة والرواية على هذا النحو بمفارقة من طبيعة عددية، فإن هذه المفارقة لا تتمثل فقط بتلك التي ينطق بها الشافعي، بل كذلك، وأساساً، بتلك التي يسكت عنها. فالشافعي، الذي يجيز أن يكون النصاب العددي للرواة نصف عدد أو حتى ربع عدد الشهود، يغيِّب عن وعي قارئه أن شهادة الشهود لا تُلْزِم في نهاية المطاف سوى القاضي في تحكيمه بين خصمين أو في إدانته أو تبرئته ظنينين، في حين أن رواية الرواة، المخفَّض نصابها العددي ضعفاً أو ضعفين، تلزِم عدداً لا عدَّ له هو الأمة بجماعها إلزاماً لا رادَّ له بحكم مصدره الرسولي، وبالتالي الإلهي، المفترض.

على أن الأمر لا يقتصر على **الكمّ**، بل يطال أيضاً **الكيف**. فالتهاون الكمي من جانب الشافعي في مشروطية قبول خبر الواحد، الذي يريد أن يلزم به الأمة بامتدادها المكاني والزماني في حلالها وحرامها، يقارنه تهاون كيفي. فصحيح أن مصنِّف **الرسالة** كان اشترط في مقدمته العامة لـ «باب خبر الواحد» أن يكون راويه «بريًّا من أن يكون مدلساً» (ص٣٧١)، وصحيح أنه كان يطيب له أن يروي على لسان شعبة بن الحجاج أن «التدليس أخو الكذب» و«لأن أزني أحبُّ إليَّ من أن أدلِّس»[٣٠]. ومع ذلك نراه لا يتردد في **الرسالة** نفسها، وفي الباب نفسه، في أن يصرِّح بنوع من القبول لخبر الواحد ولو أحاطت به شبهة التدليس، قائلاً بالحرف الواحد: «ومن عرفناه دلَّس مرة فقد أبان لنا عورته في روايته، وليست تلك العورة بالكذب فنردَّ بها حديثه... ولا نقبل من مدلِّسٍ حديثاً حتى يقول فيه «حدَّثني» أو «سمعتُ» (ص٣٧٩-٣٨٠).

وإنما في سياق هذا التهاون الكيفي يصرِّح الشافعي بقبول خبر الواحد ولو كان منقطعاً أو مرسلاً، وإن جعل لقبوله هذا بعض الشروط، وإن سلَّم أيضاً لمحاوره الافتراضي بأن «لا نستطيع أن نزعم أن الحجة تَثْبُتُ به [= المنقطع المرسل] ثبوتها بالمتصل» (ص٤٦٤). ولا يكتفي الشافعي بالإعلان النظري عن قيام الحجة بالمنقطع والمرسل، بل يمارس ذلك ويلزم نفسه بهذه الحجِّية في أكثر من موضع من **الرسالة** حيث يسوق أخباراً آحاداً فيها انقطاع وإبهام وجهالة. ومن أمثلة ذلك:

- «أخبرنا **من لا أتَّهم** عن ابن أبي ذئب عن مخلد بن خفاف قال...» (ص٤٤٨).
- «أخبرني **من لا أتَّهم** من أهل المدينة عن ابن أبي ذئب قال...» (ص٤٥٠).
- «أخبرنا **الثقة** من أهل العلم عن...» (ص١٢٩).

(٣٠) ذكره ابن الصلاح في مقدمته. والتدليس لغةً إخفاء العيب في البيع وكتمانه. أما في الحديث فهو أن «يروي المدلِّس عمن لقيه ما لم يسمعه منه موهماً أنه سمعه منه، أو عمن عاصره ولم يلقه، موهماً أنه قد لقيه وسمع منه» (انظر ابن الصلاح، **علوم الحديث**، دار الفكر، ط٣، دمشق ٢٠٠٤، ص٧٣-٧٥).

- «أخبرنا **الثقة** عن معمر عن...» (ص٢٣٦ و٤٦٩).

بل إن الشافعي يورد حديثاً منقطعاً على لسان عطاء بن يسار عن النبي يختم فيه بالقول: «وقد سمعت من يصل هذا الحديث، ولا يحضرني ذكرُ مَنْ وصَلَه» (ص٤٠٥)[٣١].

ولا يتحرج الشافعي بعد هذا من محاولة تبرير تهاونه في شروط الرواية بعذر يمكن أن يُدخله بعضهم في باب تواضع العلماء مثلما قد يرى بعضهم الآخر أنه مما يصح فيه القول إنه أقبح من الذنب. وعلى أي حال كان الأمر سيهون لولا أن خبر الواحد، كما يتهاون الشافعي في شروط روايته، ليس مجرد خبر بين الأخبار، بل هو عند مصنِّف **الرسالة** أصل قائم في نفسه للتشريع حِلاً وتحريماً. ولندع الكلام من دون مزيد من التعليق للشافعي:

«كل حديث كتبته منقطعاً فقد سمعته متصلاً أو مشهوراً عن من روي عنه بنقل عامة من أهل العلم يعرفونه عن عامة، ولكني كرهت وضع حديث لا أتقنه حفظاً، وغاب عني بعض كتبي، وتحققت بما يعرفه أهل العلم مما حفظت، فاختصرت خوفَ طول الكتاب، فأتيت ببعض ما فيه الكفاية، دون تقصِّي العلم في كل أمره» (ص٤٣١).

(٣١) الحديث المعني هو حديث قبلة الصائم، وقد أخذه الشافعي بنصه وإسناده عن مالك الذي أورده في باب «ما جاء في الرخصة في القبلة للصائم». ونصه كالآتي: «أخبرنا مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار أن رجلاً قبَّل امرأته وهو صائم [في رمضان]، فوجد من ذلك وجداً شديداً، فأرسل امرأته تسأل عن ذلك، فدخلت على أم سَلَمة، أم المؤمنين، فأخبرتها، فقالت أم سلمة: إن رسول الله يقبِّل وهو صائم». والحديث منقطع لأن راويه عطاء بن يسار لم يلقَ النبي إذ كان مولده بعد وفاته بنحو من تسع سنوات، وفيه أيضاً مجهول لأن عطاء يخبر عن «رجل قبَّل امرأته وهو صائم» ولا يسمِّيه. ورغم تطور تقنية الوصل لاحقاً، فقد بقي هذا الحديث مرسلاً وفيه جهالة: إذ من هو ذلك الرجل الذي قبَّل امرأته وهو صائم في رمضان ومن هي امرأته؟ والحال أن الشافعي، إذ يأخذ بحديث الرخصة هذا للصائم في القبلة، يضرب صفحاً عما أورده مالك، على سبيل الضدية كما رأينا، في باب «ما جاء في التشديد في القبلة للصائم». بل أكثر من ذلك: فهو يضرب صفحاً عن حديث مناقض يحرِّم القبلة علي الصائم ساقه ابن ماجة على لسان ميمونة مولاة النبي أنها قالت: «سئل النبي (ص) عن رجل قبَّل امرأته وهما صائمان، قال: قد أفطرا»، كما ساقه ابن حنبل بلفظ مختلف قليلاً، ولكن دوماً على لسان ميمونة: «سئل النبي (ص) عن رجل قبَّل امرأته وهو صائم، قال: «قد أفطرا».

على أننا لم نستوفِ بعد الجوانب جميعها لآلية المماثلة التي يعتمدها **الشافعي** لتثبيت حجِّية خبر الواحد. إذ كما وجدناه ينتقل بسهولة من المشابهة إلى المفارقة ليبرر الأخذ في الحديث النبوي بما لا يؤخذ به في الشهادة الدنيوية، كذلك سنجده في ما يلي ينتقل بمرونة لا تقلُّ مطاطية من **التهوين** في شروط الرواية إلى **التهويل** من شرط الرواة إلى حد رفعهم، في وجوب تصديقهم في أحاديثهم، إلى مصاف الأنبياء المرسلين.

فدوماً من منطلق منطق المماثلة - ذي القوة الإقناعية لا البرهانية كما كان يقول أرسطو - لا يتحرج مصنِّف **الرسالة** من رسم علامة مساواة، من حيث الحجِّية، بين خبر الواحد وبين نبوة الأنبياء التي تقوم فيها الحجة بالواحد فالواحد منهم على التوالي. وهكذا يفرد الشافعي باباً على حدة تحت عنوان «الحجة في تثبيت خبر الواحد» ليثبت أنه في تاريخ النبوة والأنبياء، كما يورده النص القرآني، دليل على ما يذهب إليه من أن الحجة «تقوم بالواحد قيامها بالأكثر»:

«في كتاب الله تبارك وتعالى دليل على ما وصفتُ:

- قال الله: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحاً إِلَى قَوْمِهِ﴾،
- وقال: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحاً إِلَى قَوْمِهِ﴾،
- وقال: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ﴾،
- وقال: ﴿وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُوداً﴾،
- وقال: ﴿وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحاً﴾،
- وقال: ﴿وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْباً﴾،
- وقال: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ * إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ * فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾،

من خلال توظيف المفهوم الخلدوني عن النشأة المستأنفة، بمعنى القطيعة والاستمرارية معاً، يسلط هذا الكتاب ضوءاً باهراً على عملية إعادة تأسيس الإسلام القرآني في إسلام حديثي، طرداً مع التحوّل من إسلام الرسالة إلى إسلام التاريخ، ومن إسلام «أم القرى» إلى إسلام الفتوحات.

والخطورة لا تكمن فقط في هذه النقلة في المرجعية من القرآن إلى الحديث، بل أيضاً في تحوّلِ المكلّف في الإسلام إلى ما يشبه الإنسان الآلي الذي لا يتحرّك إلا بالنصوص التي تتحكم بشؤون حياته العامة والخاصة. فمع فرضية الشافعي القائلة بأن الرسول لا ينطق إلا عن وحي حتى عندما لا ينطق بالقرآن، أُنزلت الأحاديث التي وُضعت على لسان الرسول بعد وفاته منزلة الوحي، وتوافق أهل الحديث والفقه على اعتبار السنّة، كالقرآن، تشريعاً إلهياً متعالياً. وككل ما هو إلهي ومتعالٍ، تحرّرت السنّة وأحكامها من شروط المكان والزمان. وهذا ما حكم على العقل العربي الإسلامي بالانكفاء على نفسه وبالمراوحة في مكانه في تكرار لا نهاية له؛ وهذا أيضاً ما سدّ عليه الطريق إلى اكتشاف مفهوم التطوّر وجدلية التقدّم وما يستتبعانه من تغيّر في الأحكام الوضعية ذات المصدر البشري لا الإلهي؛ وهذا ما أسّسه أخيراً في ممانعة للحداثة تنذر في يومنا هذا بالتحوّل إلى ردّة نحو قرون وسطى جديدة.

بهذا الكتاب الذي يرصد الآليات الداخلية لإقالة العقل في الإسلام، يختتم المؤلّف مشروع «نقد نقدِ العقل العربي».




ISBN 978-1-85516-643-1

